കേരളപഠനങ്ങൾ

ISSN 0971-5967

6

കേരളപഠനങ്ങൾ

ത്രൈമാസികം

ചിത്തിര
പ്രിന്റേഴ്സ് & പബ്ലിഷേഴ്സ്

39/3006, മാണിക്കത്ത് റോഡ്, കൊച്ചി 682 016
ഫോൺ 364005

ടൈപ്പ്സെറ്റിങ് കെ. സുധാദേവി, ശോഭ കെ.എ., സി. ഇസ്മയിൽ, ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ
പ്രൂഫ് ടി.എസ്. ദിവാകരൻ
പേജ്മേക്കിങ് കെ. നാരായണൻ
കലാസാങ്കേതികം വി.എൻ. ഷൈൻ
അച്ചടി പി.എസ്. സുധാകരൻ

കേരളപഠനങ്ങൾ

6

എഡിറ്റർ : കെ.ടി. റാംമോഹൻ



ചിത്തിര പ്രിന്റേഴ്സ് & പബ്ലിഷേഴ്സ്
കൊച്ചി 682 016

എം. മുരളീധരന്

കേരളപഠനങ്ങൾ

എഡിറ്റർ : കെ.ടി. റാംമോഹൻ

ജാനുവരി 1997

രേഖാംശം

പാലിയം സമരവും വിവരണങ്ങളും

ചെറായി രാമദാസ്

സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് കേരളീയർ നടത്തിയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ ഏറെ ചോരചിന്തിയത് പാലിയംസമരത്തിലാണ്. 47 വർഷം മുമ്പ്, 1947 ഒടുവിലും 1948 ആദ്യവുമായി ഏകദേശം 100 നാൾ നീണ്ട സത്യഗ്രഹസമരമാണ് എറണാകുളംജില്ലയിലെ ചേന്ദമംഗലം വില്ലേജിൽ പാലിയം പ്രദേശത്ത് നടന്നത്. അതിൽ പങ്കെടുത്തവർപോലും പിന്നീട് നൽകിയ വിവരണങ്ങൾ അവ്യക്തമാണ്; ചിലയിടത്ത് പരസ്പരവിരുദ്ധവുമാണ്. അതുകൊണ്ട്, ചരിത്രരേഖകളുടെ സ്ഥാനമുള്ള അന്നത്തെ പത്രവാർത്തകളെയാണ് നമുക്ക് ആശ്രയിക്കാനുള്ളത്. പാലിയം സമരം സമഗ്രമായി റിപ്പോർട്ടു ചെയ്തത് അന്നത്തെ *ദേശാഭിമാനി* ലേഖകൻ ജി. എം. നെൻമേലിയാണ്.

പത്രപ്രവർത്തനത്തെ ജനസേവനത്തിനുമാത്രം ഉപാധിയാക്കിയ നെൻമേലി ഗോപാലമേനോൻ 1916 മാർച്ച് 3ന് തൃപ്പൂണിത്തുറയിൽ ജനിച്ചു; 1993 ഡിസംബർ 4ന് എറണാകുളത്ത് ആശുപത്രിയിൽ മരിച്ചു. പുതിയ കേരളത്തിൻെറ കാൽനൂറ്റാണ്ടുകാലത്തെ ചരിത്രമുഹൂർത്തങ്ങൾ മിക്കതും റിപ്പോർട്ടുചെയ്ത നെൻമേലിയുടെ തൊഴിൽജീവിതത്തിലെ സാഹസികത്വംമുറ്റിയ ഘട്ടമാണ് പാലിയം റിപ്പോർട്ടിങ്ങ് കാലം. കോഴിക്കോട്ടുനിന്ന് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്ന *ദേശാഭിമാനി* ദിനപത്രത്തിൽ വന്ന അദ്ദേഹത്തിൻെറ പാലിയം വാർത്തകളിൽ ചിലതേ ഇവിടെ പകർത്തുന്നുള്ളു. കൂടെ, *ദേശാഭിമാനി*യുടെ മറ്റുചില ലേഖകരുടെ വാർത്തകളും ചേർക്കുന്നു.

വാർത്തകളിലേക്ക് കടക്കുംമുമ്പ്, പാലിയം സമരത്തിൻെറ ഏകദേശചിത്രം അവതരിപ്പിക്കട്ടെ. സൂക്ഷ്മപഠനത്തിൽ നിന്നല്ല, പരന്ന വായനയിൽനിന്ന് കിട്ടിയ അറിവുകളാണ് ഈ ചിത്രത്തിന് അടിസ്ഥാനമെന്ന് പ്രത്യേകം അറിയിക്കുന്നു; പിഴവുകൾ കണ്ടേക്കാമെന്നർത്ഥം.

കൊച്ചിരാജ്യത്താണെങ്കിലും ചേന്ദമംഗലം ഭരിച്ചിരുന്നത് പാലിയത്തച്ചൻമാരുടെ 'സമാന്തരസർക്കാ'രാണ്. പണ്ടുമുതലേ കൊച്ചിരാജാക്കൻമാരുടെ മന്ത്രിമാരായിരുന്നു പാലിയത്തച്ചൻമാർ. മന്ത്രിസ്ഥാനം പോയെങ്കിലും ചേന്ദമംഗലം അവരുടെ വരുതിയിലായിരുന്നു. കൊല്ലിനും കൊലയ്ക്കും 'അധികാരം' പതിച്ചെടുത്തവരും, സവർണ്ണ യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിൻെറയും മാടമ്പിവാഴ്ചയുടെയും ആൾരൂപങ്ങളുമായ അവരോടേറ്റുമുട്ടി അയിത്ത ജാതിക്കാർ സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയതാണ് പാലിയംസമരത്തിൻെറ മുഖ്യഉള്ളടക്കം.

തിരുവിതാംകൂറിൽപെട്ട വടക്കേക്കര പ്രദേശത്തിനകത്താണ് കൊച്ചിയുടെ ചേന്ദമംഗലം. 1936ൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ ക്ഷേത്രപ്ര

വേശവും സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യവും അനുവദിച്ച തോടെ ചേന്ദമംഗലത്തുകാർ 'പുറംലോക'ത്തേക്കാൾ പലപടി താണു. വടക്കേരാജ്യമായ ബ്രിട്ടീഷ് മലബാറിൽ ഗുരുവായൂർ സത്യഗ്രഹം മൂലം 'അയിത്തനീതി' മിക്കവാറും ദുർബ്ബല മായി. എന്നിട്ടും കൊച്ചിയിൽ അയിത്തജാതി ക്കാർക്ക് പൊതുവഴിയിൽ നടക്കാനും ക്ഷേത്ര ങ്ങളിൽ കയറാനും അനുവാദം കിട്ടിയില്ല. ഇതാണ് കൊച്ചിക്കാരെ, പ്രത്യേകിച്ച് ചേന്ദമം ഗലത്തുകാരെ സമരരംഗത്തെത്തിച്ചത്.

ക്ഷേത്രപ്രവേശം അനുവദിച്ചില്ലെങ്കിൽ അയിത്തജാതിക്കാർ മതംമാറുമെന്ന് സഹോ ദരൻ അയ്യപ്പൻ, *സഹോദരൻ* വാരികയിൽ എഴുതിയത് ചൂടേറിയ ചർച്ചകൾക്കിടയാക്കി. തൃപ്പൂണിത്തുറ എരൂരിൽ കൂടിയ കൊച്ചി എസ്. എൻ.ഡി.പി. യോഗം വാർഷികത്തിൽ, ഈഴ വരെല്ലാം മതം മാറണമെന്ന പ്രമേയം വന്നു. എന്നാൽ അതിനെതിരെ അവതരിപ്പിച്ച, ക്ഷേ ത്രപ്രവേശപ്രക്ഷോഭം തുടങ്ങണമെന്ന പ്രമേ യമാണ് പാസ്സായത്. (പി. ഗംഗാധരൻ, *പാലി യം സമരം*, പള്ളുരുത്തി, 1985.) തുടർന്ന്, ക്ഷേത്രപ്രവേശം അപേക്ഷിക്കുന്ന മെമ്മോറാ ൺഡം അരലക്ഷംപേർ ഒപ്പിട്ട് മഹാരാജാവിന് നൽകാൻ യോഗം ബോർഡ് തീരുമാനിച്ചു.

പക്ഷേ യോഗം മെമ്മോറാൺഡം അച്ച ടിപ്പിച്ചില്ല. കാലതാമസം കണ്ടപ്പോൾ കമ്യൂ ണിസ്റ്റുപാർട്ടി കൊച്ചിസംസ്ഥാനകമ്മിറ്റി ക്ഷേത്രപ്രവേശമെമ്മോറാൺഡം തയ്യാറാക്കി ഒപ്പുശേഖരിച്ചു. ഒരു മാസത്തിന്നകം വിവിധ ജാതിക്കാരായ 60,000 പേർ ഒപ്പിട്ടു. ബ്രാഹ്മ ണരടക്കം ജനങ്ങളും എസ്.എൻ.ഡി.പി., അയിത്തജാതിനേതാക്കളുമൊക്കെ സഹക രിച്ചു. ഹർജി രാജാവിനു നൽകി. ഹിന്ദുക്ക ളാകെ സമ്മതിച്ചാൽ ക്ഷേത്രപ്രവേശം നൽകാൻ വിരോധമില്ലെന്ന് രാജാവ് മറുപടി നൽകി. രാജഭയംമൂലം ഹിന്ദുക്കളാകെ യോജിച്ച് അതാവശ്യപ്പെടില്ലെന്ന വിശ്വാസമാ യിരുന്നത്രെ ആ ഉപാധിക്കുപിന്നിൽ.

അതോടെ, ഹിന്ദുക്കളെല്ലാം പ്രവേശത്തി നനുകൂലമെന്ന് തെളിയിക്കേണ്ട ബാദ്ധ്യത അയിത്തജാതിക്കാർക്കായി. 1121 ധനു 8ന് എസ്.എൻ.ഡി.പി. യോഗം എറണാകുളത്ത് നട ത്തിയ അവകാശപ്രഖ്യാപന സമ്മേളനത്തിൽ ക്ഷേത്രപ്രവേശം ആവശ്യപ്പെട്ടു. അതുനേടാൻ യോഗംബോർഡ് കൊച്ചിയിലെ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക സംഘടനകളെ മുഴുവൻ ക്ഷണിച്ച് ക്ഷേത്രപ്രവേശ കർമ്മസമിതിയുണ്ടാക്കി. പി. കെ. ഡീവറായിരുന്നു സെക്രട്ടറി. താലൂക്ക് തോറും സമ്മേളനങ്ങളും സമിതികളും സംഘ ടിപ്പിച്ചു. നമ്പൂതിരി യോഗക്ഷേമസഭയും നാ യർ കരയോഗവും പുലയമഹാസഭയടക്കം അയിത്തജാതി സംഘടനകളും പ്രജാമണ്ഡ ലവും കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടിയും പ്രജാസോഷ്യ ലിസ്റ്റ്പാർട്ടിയും സമിതികളിലുണ്ടായിരുന്നു. അതോടെ, ക്ഷേത്രപ്രവേശത്തിന്ന് ഹിന്ദുക്കളു ടെയും രാഷ്ട്രീയകക്ഷികളുടെയും പിൻതുണ യില്ലെന്ന് പറയാൻ രാജാവിന് കഴിയാതായി.

എന്നിട്ടും കർമ്മസമിതി ചേർന്ന് സമരം തുടങ്ങാൻ തീരുമാനിക്കാതായപ്പോൾ ജനങ്ങ ളുടെ ക്ഷമയറ്റു. എരിതീയിൽ എണ്ണയൊഴിക്കും പോലെയായി ഇരിങ്ങാലക്കുടയിലെ 'കുട്ടംകു ളം സംഭവം'. പുലയമഹാസഭാ വാർഷികത്തി ന്ന് പണംപിരിക്കാൻ സാരിയണിഞ്ഞു പോയ അയിത്തജാതിയുവതികളെ കുട്ടംകുളം റോ ഡിൽ സവർണ്ണർ ആക്രമിച്ചു. അയിത്തക്കാർക്ക് ആ വഴി നടക്കാൻ പാടില്ല. പിറ്റേന്ന് സമ്മേളന സൈക്കിൾറാലിയേയും അവിടെ ആക്രമിച്ചു.

എങ്ങും പ്രതിഷേധയോഗങ്ങളും പ്രകടന ങ്ങളും. ഒടുവിൽ, ആ റോഡിൽ സഞ്ചാരസ്വാ തന്ത്ര്യം നേടാൻ കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ചാലക്കുടിയിൽനിന്ന് ജാഥ യെത്തി. ജാഥയെ ഇരിങ്ങാലക്കുടയിൽ നിരോ ധിച്ചു. അതു ലംഘിച്ച് പട്ടണത്തിൽ കടക്കാൻ ജാഥാംഗങ്ങൾ തീരുമാനിച്ചു. എന്നാൽ കർമ്മ സമിതി നേതാക്കളായ സഹോദരൻ അയ്യപ്പനും കെ. പി. മാധവൻനായരും ഇടപെട്ട് ആ തീരു മാനം പിൻവലിപ്പിച്ചു. കർമ്മസമിതിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ വൻ ജാഥ നയിച്ച് നിരോധനം ലംഘിക്കുന്നതാണ് നല്ലതെന്നായിരുന്നു അയ്യ പ്പന്റെ പക്ഷം.

പക്ഷേ കർമ്മസമിതി ഒരു തീരുമാനവും എടുത്തില്ല. പാലിയത്ത് ക്ഷേത്രപ്രവേശസമര

ക്കാർക്കുനേരെ പൊലീസ്-ഗുണ്ടാ ആക്രമണം തുടരുകയായിരുന്നു. ജനങ്ങൾ കാത്തുനിന്നില്ല. കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടി വീണ്ടും കുട്ടംകുളം റോഡിലേക്ക് ജാഥ നയിച്ചു. ജാഥക്കാരെ അറസ്റ്റുചെയ്ത് കഠിനമായി തല്ലി. മർദ്ദനപ്രതിഷേധക്കാർക്കും മർദ്ദനമേറ്റു.

പാലിയത്ത് സമരത്തീയാളി. കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടിയും പ്രജാമണ്ഡലവും, സോഷ്യലിസ്റ്റുപാർട്ടിയും എസ്.എൻ.ഡി.പി. യോഗവും പുലയമഹാസഭയുമൊക്കെച്ചേർന്ന് പാലിയം സമരസമിതിയുണ്ടാക്കി പ്രചാരണവും ഫണ്ട്പിരിവും തുടങ്ങി. സമരോൽഘാടനം നിശ്ചയിച്ചു. ഇതിനിടയ്ക്ക്, സമിതി പ്രവർത്തകനായ രാഘവനെ പാലിയത്തച്ചൻമാരുടെ ഗുണ്ടകൾ വളഞ്ഞുനിന്ന് കുത്തിമലർത്തി. രോഷം ജ്വലിച്ച ജനങ്ങൾ പാലിയം ക്ഷേത്രനടയിലേക്കു പാഞ്ഞു. ഉടൻ പാലിയം റോഡിൽ കയറണം, ക്ഷേത്രത്തിൽ കടക്കണം- ജനം മുറവിളികൂട്ടി.

കൊച്ചി മന്ത്രിമാരായ സഹോദരൻ അയ്യപ്പനും പനമ്പിള്ളി ഗോവിന്ദമേനോനും പാലിയത്ത് ഓടിയെത്തി, സമരക്കാരുമായി കൂടിയാലോചിച്ചു. രാഘവനെ കുത്തിയവരുടെപേരിൽ കേസെടുക്കാമെന്നും തൽക്കാലം വഴിനടക്കൽ ഉപേക്ഷിക്കാമെന്നും വൈകാതെ വഴിനടക്കാൻ അനുവദിച്ചില്ലെങ്കിൽ കർമ്മസമിതി സമരം ഏറ്റെടുക്കാമെന്നും ധാരണയായി. യോഗഹാളിന്നു വെളിയിൽ കാത്തുനിന്ന ജനങ്ങളോട് അയ്യപ്പൻ പറഞ്ഞു:

> *കൊച്ചിയിൽ താമസിയാതെ ക്ഷേത്രപ്രവേശന വിളംബരം ഉണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യതയുണ്ട്. അപ്പോൾ റോഡുകൾ എല്ലാവർക്കുമായി തുറന്നുകിട്ടും. റോഡല്ല, ക്ഷേത്രപ്രവേശനംതന്നെയാണ് നാം നേടേണ്ടത്. കുളം കുഴിക്കുമ്പോൾ കുറ്റി താനേ പറിഞ്ഞുകൊള്ളും.*

പനമ്പിള്ളിയും ഇതിനെ ന്യായീകരിച്ചു:

> *ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിനും മറ്റും ഇനി സമരമെന്തിന്? സമ്പൂർണ്ണ ഉത്തരവാദിത്വഭരണമാണ് നാം നേടേണ്ടത്. അപ്പോൾ ക്ഷേത്രങ്ങൾ എല്ലാവർക്കുമായി തുറക്കപ്പെടും.* (സി.കെ. ഗംഗാധരൻ, *സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ,* എറണാകുളം: കേരള ഹിസ്റ്ററി അസോസിയേഷൻ, 1984)

ജനം പിറുപിറുത്ത് പിരിഞ്ഞു. പറഞ്ഞതുപോലെ വിളംബരമുണ്ടായില്ല. പൊറുതിമുട്ടിയ പാലിയം സമരസമിതി സത്യഗ്രഹത്തിന് പദ്ധതിയിട്ടു. 1947 ഡിസംബറിൽ തിരുവിതാംകൂർ സ്റ്റേറ്റ്കോൺഗ്രസ് നേതാവ് സി. കേശവൻ സമരം ഉദ്ഘാടനം ചെയ്തു. തുടക്കം ശാന്തമായിരുന്നു. ക്രമേണ ഗുണ്ടകളും സർക്കാരും സത്യഗ്രഹികൾക്കുനേരെ മർദ്ദനം അഴിച്ചുവിട്ടു. മിക്ക സമീപ താലൂക്കുകളിൽനിന്നും നിത്യവും വളണ്ടിയർമാരും ജാഥകളും പാലിയം നടയിലെത്തി. പോലീസ് പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്ന സത്യഗ്രഹികൾ വിട്ടയക്കപ്പെട്ടാലുടൻ വീണ്ടും സമരത്തിനെത്തും. തുടർന്ന് ക്രൂരമായ ലോക്കപ്പ്മർദ്ദനമായി. എന്നാൽ, കൊച്ചി, കൊടുങ്ങല്ലൂർ കോവിലകങ്ങളിലെ യുവതമ്പുരാക്കളും തമ്പുരാട്ടികളും വരെ സമരത്തിനെത്തി തല്ലുകൊള്ളാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ രാജാവിന് വഴിമുട്ടി. 1948 ജനുവരിയിൽ രാജാവ് വിളംബരം ചെയ്തു: രാജ്യത്തെ എല്ലാ ക്ഷേത്രങ്ങളും എല്ലാ ഹിന്ദുക്കൾക്കുമായി തുറന്നു കൊടുക്കും. പക്ഷേ വിളംബരം പ്രാബല്യത്തിലാകുന്നത് ഏപ്രിലിൽ (1123 മേടം 1) മാത്രമായിരിക്കും. (!)

എന്നിട്ടും പാലിയത്തച്ചൻമാർ പാലിയം റോഡ് അയിത്തക്കാർക്ക് തുറന്നുകൊടുത്തില്ല.

വിളംബരം നടപ്പാക്കാൻ രണ്ടിലേറെ മാസത്തെ അവധിവച്ചത് സമരസമിതിയിലും പുറത്തും ഭിന്നാഭിപ്രായങ്ങളുണ്ടാക്കി. സമരം നിർത്താൻ വാദിച്ചവരോട് മറുപക്ഷം ചോദിച്ചു: *വഴിക്കുവേണ്ടിയാണ് സമരം തുടങ്ങിയത്. വഴിക്കുപകരം അമ്പലം തുറന്നാൽ മതിയോ?* വഴി തുറക്കുംവരെ സമരം തുടരാൻ കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടി തീരുമാനിച്ചു.

അണികളിൽ ആശയക്കുഴപ്പമുണ്ടായ ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് എ.കെ.ജി. രംഗത്തെത്തിയത്. അദ്ദേഹം കൊച്ചിയിൽ കടക്കുന്നതും, സത്യഗ്രഹവും നിരോധിച്ചു. അടുത്തുള്ള തിരുവിതാംകൂർ പ്രദേശമായ അണ്ടിപ്പിള്ളിക്കാവിൽ ഉത്സവസമാനമായ സ്വീകരണയോഗത്തിൽ എ.കെ.ജി. പ്രഖ്യാപിച്ചു:

ഒരാഴ്ചയ്ക്കകം, മാർച്ച് 12ന്, ഈ കാട്ടാളമർദ്ദനങ്ങൾ പുല്ലാക്കി ഞങ്ങൾ അമ്പലത്തിൽ കയറും. ആ വഴിയിലൂടെ നടന്ന് അവകാശം സ്ഥാപിക്കും. രാജ്യത്തിൻെറ നാനാഭാഗത്തു നിന്നും ഇരമ്പിപ്പാഞ്ഞുവരുന്ന സമരജാഥകൾ പാലിയത്തെത്തി മർദ്ദകരെ നിർഭയം നേരിടും. രക്തസാക്ഷിത്വം വരിച്ചും സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം സ്ഥാപിക്കും. (പി. ഗംഗാധരൻ, പാലിയം സമരം)

ജനങ്ങൾ ദിവസങ്ങളെണ്ണി പിരിഞ്ഞുപോയി. പാലിയത്തച്ചൻമാരും രാജാവും പൊലീസും ഗുണ്ടകളും സമരക്കാരെ നേരിടാൻ വാശിയോടെ തയ്യാറെടുത്തു. ('മാർച്ച് 12'നെക്കുറിച്ചുള്ള എതിരഭിപ്രായം വഴിയേ ചർച്ച ചെയ്യാം.)

ഇനി *ദേശാഭിമാനി*യിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പാലിയം വാർത്തകളിലേക്ക് കടക്കാം. ഡെയ്റ്റ് ലൈനിൽ എറണാകുളവും ചേന്ദമംഗലവുമുള്ളവയാണ് നെൻമേലി അയച്ചതെന്ന് കരുതാം. (പാലിയം സമരം കഴിഞ്ഞ് ഒരു മാസമെത്തിയപ്പോൾ, 1948 ഏപ്രിൽ 12ന് മദിരാശിയിലെ കോൺഗ്രസ് സർക്കാർ *ദേശാഭിമാനി*യെ നിരോധിച്ചു.)

[ഉദ്ധരണികളിൽ അക്ഷരവിന്യാസവും അച്ചടിപ്പിശകും കഴിയുന്നിടത്തോളം പഴയപടി നിലനിർത്തിയിരിക്കുന്നു. സൂചനയ്ക്കായി ബ്രാക്കറ്റിൽ പ.പ. എന്ന് ചേർക്കുന്നു. എന്നാൽ അർത്ഥശങ്കക്കിടയാക്കുന്നവ തിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. തിരുത്തും ബ്രാക്കറ്റിൽ പ്രത്യേകം സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്.]

പാലിയം സത്യഗ്രഹത്തിൻെറ 94-ാം നാളിൽ, 1948 മാർച്ച് 6ന് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച വാർത്തയോടെ തുടക്കം. (ഡെയ്റ്റ് ലൈൻ ഇല്ല):

ചേന്ദമംഗലം നിരോധനത്തെപ്പറ്റി കൊച്ചി സർക്കാരിൻെറ ന്യായീകരണം

(ഞങ്ങളുടെ പ്രത്യേക ലേഖകൻ)

കൊച്ചിഗവർമ്മേണ്ട് പാലിയം സത്യഗ്രഹത്തെപ്പറ്റി പുതിയൊരു പ്രസ്സുനോട്ടിറക്കിയിരിക്കുന്നു. സത്യഗ്രഹം നിരോധിക്കാനുള്ള കാരണങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുകയാണത്രെ ഇതിൻെറ ഉദ്ദേശം. [പ.പ]

"സത്യഗ്രഹികൾ സൃഷ്ടിച്ച അന്തരീക്ഷത്തിൽ അസുഖം തോന്നി വിഷമിച്ചിട്ടായിരിക്കണം ഇവിടെ ചില മാന്യൻമാർ ബഹളക്കാരോടു ക്രമംവിട്ട സംരംഭങ്ങൾ നിർത്തണമെന്നു ആവശ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി." ആലിബാവയും [പ.പ.] 41 കള്ളൻമാരും എന്ന് ചേന്ദമംഗലത്തു കുട്ടികൾപോലും വിളിക്കുന്ന ആധാരംവിഴുങ്ങി റജിസ്ത്രാരേയും (കൊച്ചിഗവർമ്മേണ്ടുസർവ്വീസിൽനിന്നു ഇയാളെ പുറത്താക്കി) കൈക്കൂലിപ്പണ്ടം പഞ്ചായത്തു പ്രസിഡണ്ടിനെയും തലക്കു ലക്കില്ലാതെ നടക്കുന്ന മറ്റുചില തെമ്മാടികളേയുമാണ് കൊച്ചിഗവർമ്മേണ്ടു മാന്യൻമാർ എന്നു അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്.

ഈ അഭ്യർത്ഥനക്ക് ഫലമില്ലെന്നു കണ്ടതിനാൽ, ഈ മാന്യൻമാരിൽ പ്രമുഖരായ ചിലർ എതിർ സത്യഗ്രഹത്തിന്നും സത്യഗ്രഹ പ്രതിഷേധപ്രകടനങ്ങൾക്കും സജ്ജീകരണങ്ങൾ ചെയ്യുകപോലും ചെയ്തിരുന്നു എന്നാണു പ്രസ്സ്നോട്ടിൽ പറയുന്നത്. ഈ എതിർ സത്യഗ്രഹമാണ് പാലിയത്തെ ഒരടിച്ചുതള്ളിപ്പെട്ടു [പ.പ.]

മാന്യന്റെ തലയിൽ പഴംക ഞ്ഞി ഒഴിച്ചതും, സത്യഗ്രഹിക ളുടെ നേരെ ആനയെ ഓടി ച്ചതും മറ്റുമായി നാം കണ്ടതു. ഈ എതിർ സത്യഗ്രഹികളുടെ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ തനി പുല യാട്ടുഭാഷയിലുള്ളതായിരുന്നു.

"സത്യഗ്രഹവിരോധപ്രസ് ഥാനക്കാരിൽ ഒരാളെ സത്യ ഗ്രഹികൾ ദേഹോപദ്രവമേൽ പിച്ചു. കേസ്സ് ചാർജ്ജുചെയ്തി ട്ടുണ്ട്. കേസ്സിന്റെ ആവശ്യത്തി ലേക്ക് ഏതാനുംപേരെ അറസ്റ്റ് ചെയ്യുന്നതുകൂടാതെ ഭവനപരി ശോധന മുതലായ നടപടിക ളും സ്വീകരിക്കേണ്ടതുണ്ടായിരു ന്നു" എന്ന് പ്രസ്നോട്ടിൽ പറ യുന്നു. ഈ സംഭവങ്ങൾക്ക് ശേ ഷമാണത്രേ സ്ഥിതിഗതികൾ വഷളായത്. ശരിയാണ്; പ്രതി കളെ പിടിക്കാനെന്നപേരിൽ രാ ത്രിയിലും മറ്റസമയത്തും പോ ലീസും ഗുണ്ടകളും ചേർന്നു സാധുക്കളുടെ വീട്ടിൽ കയറിയി റങ്ങി സ്ത്രീകളെ ഭേദ്യംചെ യ്യുക, തെറിപറയുക മുതലായ സംഭവങ്ങൾ ഉണ്ടായതോടെ ചേ ന്ദമംഗലത്തെ സ്ഥിതിഗതികൾ അത്യന്തം വഷളായിത്തീർന്നു.

സത്യഗ്രഹത്തെ എതിർ ക്കുന്ന പത്രങ്ങൾപോലും, സ ത്യഗ്രഹികളുടെപേരിൽ ഇതുവ രെ അക്രമക്കുറ്റം ആരോപിച്ചി ട്ടില്ല. സത്യഗ്രഹം സമാധാനപ രമായിട്ടാണ് നടക്കുന്നതെന്നു മലബാർമെയിൽപത്രം പോ ലും സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ കൊച്ചിഗവർമ്മേണ്ടിന്നു യാ തൊരു ലജ്ജയുമില്ലാ. അവർ നിരോധനാജ്ഞ നടപ്പാക്കി ചേ ന്ദമംഗലത്തു തനി പട്ടാളഭരണം നടപ്പാക്കുവാനാണ് തുനിഞ്ഞി ട്ടുള്ളത്.

പാലിയം ക്ഷേത്രത്തിൽ ഉത്സവം കൊടികയറിയിരിക്ക യാണ്. ഉത്സവം ഭംഗിയായി കഴിച്ചുകൊടുക്കാൻ ഗവർമ്മേ ണ്ടു കൈക്കൊണ്ടിട്ടുള്ള മർദ്ദന നടപടികളുടെ ആരംഭമേ ആയി ട്ടുള്ളു എന്നാണ് വിശ്വസിക്കേ ണ്ടതു.

ഈ വാർത്തയുടെ തൊട്ടുതാഴെ:

കർമ്മസമിതിയുടെ പരിപാടി

ചേന്ദമംഗലം, മാർച്ച് 3

സത്യഗ്രഹകർമ്മസമിതിയുടെ മുമ്മൂന്നു പ്രതിനിധികൾ കൊച്ചി, തിരുവിതാംകൂർ, മലബാർ എന്നിവി ടങ്ങളിൽ പ്രചരണം നടത്തുന്നതിനാ യി പുറപ്പെടുന്നതാണ്. ചേന്ദമംഗല ത്തു നിരോധനാജ്ഞ പിൻവലിപ്പി ക്കാൻ കേരളത്തിലെ ജനങ്ങൾ ഒട്ടാ കെ ഇളകി പ്രവർത്തിക്കണമെന്നു കർമ്മസമിതി അപേക്ഷിക്കുന്നു.

മാർച്ച് 9ന്റെ ദേശാഭിമാനിയിൽ:

കൊച്ചിത്തമ്പുരാക്കൻമാർ അറസ്റ്റിൽ

പൊലീസു അവരെ അടിച്ചുപരിക്കേൽപ്പിക്കുന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂർത്തമ്പുരാട്ടിമാരും സത്യഗ്രഹം അനുഷ്ഠിച്ചു

ചേന്ദമംഗലം, മാർച്ച് 7
(സ്വ. ലേ. കമ്പി)

തൃപ്പൂണിത്തുറ കോവിലകത്തെ രണ്ടു തമ്പുരാക്കൻമാർ ഇന്നു സത്യഗ്രഹം അനുഷ്ഠിച്ചു. പോലീസു അവരെ അറസ്റ്റുചെയ്യുകയും അടിക്കുകയും ചെയ്തു. പിന്നീടു പോലീസുക്യാമ്പിൽ വെച്ചു അവരുടെ പേരു മനസ്സിലായപ്പോൾ പോലീസ്സധികൃതൻമാർ ഞെട്ടിപ്പോയി. ഉടനെ അവരെ വിട്ടയച്ചു. പക്ഷേ തമ്പുരാക്കൻമാർ വീണ്ടും സത്യഗ്രഹമനുഷ്ഠിക്കാനാണ് പോയത്. പോലീസു വീണ്ടും അവരെ പ്രഹരിക്കുകയും അറസ്റ്റ്ചെയ്തു കൊണ്ടു പോവുകയും ചെയ്തു. ഒരു തമ്പുരാന്റെ കഴുത്തിൽ സാരമായ മുറിവുണ്ട്.

ഇന്നലെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ കോവിലകത്തെ തമ്പുരാട്ടിമാർ സത്യഗ്രഹം അനുഷ്ഠിച്ചു. അവരെ അറസ്റ്റ്ചെയ്തു കോവിലകത്തുകൊണ്ടുപോയി വിടുകയാണുണ്ടായത്.

കൊച്ചിഗവർമ്മെണ്ടു എ.കെ.ജിയെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു

പാലിയം സത്യഗ്രഹത്തെപ്പറ്റി ദിവസേന കൊച്ചിഗവർമ്മെണ്ടു പ്രസ്സുനോട്ടു പുറപ്പെടുവിക്കുന്നുണ്ട്. വെള്ളിയാഴ്ച പുറത്തുവന്ന പ്രസ്സ്നോട്ടിൽ ചേന്ദമംഗലം നാട്ടുകാർക്ക് സത്യഗ്രഹത്തിൽ യാതൊരു താൽപര്യവുമില്ലെന്നും, മലബാറുകാരനായ എ. കെ.ഗോപാലൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ നിന്നുവന്നു കൊച്ചിയിൽ കാട്ടിക്കൂട്ടുന്ന കുഴപ്പമാണ് പാലിയം സത്യഗ്രഹമെന്നുമാണ് പറയുന്നത്. എന്നാൽ ഈ പ്രസ്സ്നോട്ടിന്റെ മഷിവറ്റും മുമ്പെതന്നെ അതിനുള്ള മറുപടി കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കോവിലകത്തെ രണ്ടു തമ്പുരാട്ടിമാർ പുറപ്പെടുവിച്ചിട്ടുള്ള പ്രസ്താവന നൽകുന്നുണ്ട്.

നാടുവാഴിയാഥാസ്ഥിതിക ത്വത്തിന്റെ തടങ്ങൽക്യാമ്പിൽനിന്നു

ഈ തമ്പുരാട്ടിമാരുടെ പ്രസ്താവനയിൽ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു: "ഞങ്ങൾ കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കോവിലകത്തെ തമ്പുരാട്ടിമാരാണ്. സാധാരണക്കാർ ഞങ്ങളെ തമ്പുരാട്ടിമാരെന്നു വിളിക്കുന്നു. പക്ഷേ ഞങ്ങളുടെ സ്ഥിതി മൃഗങ്ങളേക്കാൾ ദയനീയമാണ്. ഞങ്ങൾക്കു നവീനമായ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്നുള്ള യാതൊരു മാർഗ്ഗവുമില്ല. ഞങ്ങൾ നാടുവാഴി സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിന്റേയും യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിന്റേയും അടിമകളാണ്. "ഞങ്ങളെ കുട്ടിക്കാലത്തു താലികെട്ടു നടത്തിയ പട്ടൻമാരുടെ പിണ്ഡംവെയ്ക്കാത്തകുറ്റം കാരണം ഞങ്ങൾക്കിന്നു ക്ഷേത്രങ്ങളിൽപോലും പ്രവേശനം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കയാണ്."

"ഈ പാലിയം സത്യഗ്രഹം നാടുവാഴി സമ്പ്രദായങ്ങളോടുള്ള വെല്ലുവിളിയാണ്. ഇതിന്റെ വിജയം ഞങ്ങളുടേയും വിജയമാണ്; ഞങ്ങളെ ഇന്നടച്ചുപൂട്ടിയിട്ടുള്ള നാടുവാഴിതടങ്ങൽ ക്യാമ്പിൽനിന്നും ഞങ്ങൾക്കു മോചനമാർഗ്ഗം കാണിച്ചുതരുന്നതാണ് പാലിയംറോഡുസമരം. അതുകൊണ്ടു ഞങ്ങൾ സമരത്തിൽ പങ്കെടുക്കുന്നു. നാടുവാഴിക്കോവിലകങ്ങളിലെ തടവുകാരായ എല്ലാ സഹോദരിമാരോടും മുന്നിട്ടിറങ്ങാൻ ഞങ്ങൾ അഭ്യർത്ഥിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു."

ഇന്ദിര, രമ എന്നീ രണ്ടു യുവതികളാണിവർ. അവരെ സത്യഗ്രഹസ്ഥലത്തുവെച്ചു പോലീസ് അറസ്റ്റ്ചെയ്തു. ദേഹോപദ്രവമേൽപിക്കുകയുണ്ടായില്ല.

ഇതിനു തൊട്ടുതാഴത്തെ വാർത്ത തൃശൂരിൽ നിന്നാണ്:

"പരാക്രമം സ്ത്രീകളിലല്ല വേണ്ടൂ"

തൃശ്ശൂരിൽ പ്രതിഷേധപ്രകടനങ്ങൾ

തൃശ്ശൂർ, മാർച്ച് 6

(സ്വ. ലേ. കമ്പി)

പാലിയം റോഡിൽ അന്തർജ്ജനങ്ങളുടെ നേരെ നടന്ന മർദ്ദനത്തെ പ്രതിഷേധിക്കുന്നതിന്നായി തൃശ്ശൂർ വിദ്യാർത്ഥി കോർണറിൽവെച്ച് മർദ്ദനത്തെ പ്രതിഷേധിക്കുവാനായി കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി, കെ.എസ്സ്.പി., യോഗക്ഷേമസഭ, എസ്സ്. എൻ.ഡി.പി. വിദ്യാർത്ഥി ഫെഡറേഷൻ, വിദ്യാർത്ഥി കോൺഗ്രസ്സ് മുതലായ സംഘടനകളുടെ സംയുക്താഭിമുഖ്യത്തിൽ ഒരു യോഗം ചേർന്നു. ശ്രീമതി ദേവകി നരിക്കാട്ടിരി അദ്ധ്യക്ഷത വഹിച്ചു. 'ചലോ പാലിയം' എന്ന മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കിക്കൊണ്ടു ഗംഭീര പ്രകടനം നടന്നു.

മർദ്ദനമേറ്റ നമ്പൂതിരി സ്ത്രീകളെ സ്വീകരിക്കുന്നതിനായി ഇന്നലെ മറ്റൊരു യോഗവും ചേർന്നു. യോഗത്തിൽ പ്രസംഗിച്ച ശ്രീ. പാണ്ടം വാസുദേവൻ നമ്പൂതിരി "പരാക്രമം സ്ത്രീകളിലല്ല വേണ്ടൂ" എന്ന പ്രാഥമികപാഠം മനസ്സിലാക്കുവാൻ അധികൃതൻമാരോടഭ്യർത്ഥിച്ചു. ശ്രീ[മതി] പ്രിയദത്തയും പ്രബലാക്ഷിയും അവരുടെ അനുഭവങ്ങളെ വിവരിച്ചു. സത്യഗ്രഹഫണ്ടിലേക്ക് 12ക. 4ണ. പിരിഞ്ഞു കിട്ടി.

പിറ്റേന്നത്തെ (10.3.48) ദേശാഭിമാനിയിൽ പാലിയം സമരത്തിൻെറ അഞ്ച് വാർത്തയുണ്ട്. എറണാകുളം സ്വ. ലേ. യുടേതായി, രണ്ട് കമ്പി വാർത്തയടക്കം മൂന്നെണ്ണമുണ്ട്. ഡെയ്റ്റ് ലൈനിൽ ചേന്ദമംഗലമുള്ള കമ്പി വാർത്തയും നെൻമേലിയുടേതാകണം. ചേന്ദമംഗലത്തിനടുത്തുള്ള തിരുവിതാംകൂർ പട്ടണമായ വടക്കൻ പറവൂരിൽ വന്നാണ് സമരവാർത്തകൾ കമ്പിയടിച്ചിരുന്നതെന്നാണ് നെൻമേലി ഈ ലേഖകനോടു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. എന്നിട്ടും ഡെയ്റ്റ് ലൈനിൽ ചേന്ദമംഗലം എന്നു വച്ചത് സമരകാലത്തെ തൻെറ ക്യാമ്പ് അവിടെയായതുകൊണ്ടാകാം.

'അയിത്ത ഭരണഘടന കിഴവനച്ചാലിൽ'

കൊച്ചിയിലെങ്ങും പ്രതിഷേധപ്രകടനങ്ങൾ

എറണാകുളം, മാർച്ച് 8

(സ്വ.ലേ)

ഇന്നലെ, കുംഭം 24-ാംനു, കൊച്ചിയുടെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും, മഹാരാജാവ് ജനങ്ങളുടെ തലയ്ക്കുമീതെ വെച്ചുകെട്ടുന്ന ഭരണഘടനയ്ക്കെതിരായ പ്രതിഷേധപ്രകടനങ്ങൾ നടക്കുകയുണ്ടായി.

കൊച്ചി എസ്സ്.എൻ.ഡി.പി. ഡയറക്ടർബോർഡാണു ഈ ദിനാചരണത്തിന്നു ആദ്യമായി ആഹ്വാനം നൽകിയത്. പക്ഷേ, അവരുടെ അനിഷേദ്ധ്യ നേതാവായ മി.കെ. അയ്യപ്പൻ ഇതിൽനിന്നൊഴിഞ്ഞുനിന്നു. പ്രജാമൺഡലം പ്രതിഷേധപ്രകടനങ്ങളിൽ പങ്കുകൊണ്ടില്ല.

എസ്സ്.എൻ.ഡി.പി.ക്കു പുറമെ കൊച്ചിയിലെ അധഃകൃതഫെഡറേഷൻ, പി.കെ.എം. മഹാജനസഭ, വേട്ടുവമഹാസഭ മുതലായ അവശസമുദായ സംഘടനകൾ ദിനാചരണത്തിൽ പങ്കെടുത്തു. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയും ഇതിനോടു സഹകരിച്ചു.

പള്ളുരുത്തിയിൽവെച്ച് അധഃകൃതഫെഡറേഷൻ പ്രസിഡണ്ട് ശ്രീ.കെ.കെ. കണ്ണൻെറ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ ചേർന്ന പൊതുയോഗത്തിൽ പാലിയംറോഡ് സമരത്തിൽവെച്ച് മൃഗീയമായ പോലീസ്മർദ്ദനത്തിന്നു വിധേയയായ ശ്രീമതി] ഐ.സി. പ്രിയദത്ത പ്രസംഗിച്ചു. അവർക്കു സദസ്യരിൽനിന്നു ഗംഭീരമായ സ്വീകരണമാണ് ലഭിച്ചത്. അവർ ഇങ്ങിനെ പറഞ്ഞു: "ഈ നാട്ടിൽ കേവലം പ്രാഥമികമായ പൌരസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ പോലും ഇല്ലാത്ത ഒരവസ്ഥയാണിന്ന്. നമ്മുടെ ജനങ്ങൾ ചോരചിന്തി സമ്പാദിച്ചിട്ടുള്ള അവകാശങ്ങൾ കാത്തുരക്ഷിക്കേണ്ട ചുമതല നമ്മുടേതാണ്. പാലിയം സമരം നാടുവാഴിത്വത്തെ കടപുഴക്കുന്നതിന്നുള്ള സമരത്തിൻെറ ഭാഗമാണ്, സ്വതന്ത്രമായ ഐക്യകേരളത്തിന്നുവേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിൻെറ ഭാഗമാണ്." പാലിയത്തച്ചൻെറ വെല്ലുവിളി സ്വീകരിച്ചു ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു മുന്നോട്ടു കുതിക്കുവാൻ അവർ അഭ്യർത്ഥിച്ചു.

അനേകം കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി മെമ്പർമാർ പാലിയം സത്യഗ്രഹത്തിന്നു വളണ്ടിയർമാരായി പേരുകൊടുത്തു.

ശ്രീ. കെ.കെ. കണ്ണൻ കൊച്ചിയിലെ പുതിയ ഭരണഘടന ജനകീയതാൽപര്യങ്ങളെ അപകടത്തിൽപ്പെടുത്തുന്നതെങ്ങിനെയെന്നു വിവരിച്ചു. സ്വതന്ത്രമായ തിരഞ്ഞെടുപ്പുമൂലം ജനങ്ങളുടേതായ ഭരണഘടനാസഭക്കു മാത്രമേ കൊച്ചിയുടെ ഭാവിഭരണഘടനയെപ്പറ്റി തീരുമാനിക്കുവാൻ അധികാരമുള്ളു എന്നദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു.

തൃപ്പൂണിത്തുറയിലെ യോഗം

തൃപ്പൂണിത്തുറ ആസാദുമൈതാനത്തിൽവെച്ചു ഭരണഘടനാ പ്രതിഷേധദിനം കൊണ്ടാടി. കെ.എസ്സ്.പി, കമ്യൂണിസ്റ്റ്പാർട്ടി തുടങ്ങിയ സംഘടനകളുടെ സംയുക്താഭിമുഖ്യത്തിലാണ് യോഗം ചേർന്നത്. ഭരണഘടനയ്ക്കെതിരായ സമരത്തിൽ ആദ്യത്തെപടി പാലിയം സമരത്തെ വിജയിപ്പിക്കുകയാണെന്നു പ്രാസംഗികൻമാർ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയിലെ നാൽപതിൽപ്പരം സഖാക്കൾ ഉടനെ മുന്നോട്ടുവന്നു പേരുകൊടുത്തു. (പിറ്റേന്നവർചേന്ദമംഗലത്തേക്കു മാർച്ച് ചെയ്യുകയും ഉണ്ടായി.)

"പ്രജാമൺഡലത്തെ കൂടാതെ,ഐ.എസ്സ്.പി. ഇല്ലാ"

ഈ യോഗത്തിന്നുമുമ്പ് ഇന്ത്യൻ സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടിക്കാരുടെ വക ഒരു യോഗം ഇതേ സ്ഥലത്തുവെച്ചു നടന്നു. അവരും ഭരണഘടനയെ എതിർക്കുന്നവരാണ്. പക്ഷേ പാലിയം സമരത്തെക്കുറിച്ചു അവരുടെ പ്രാസംഗികൻ മി. എൻ. വി. നമ്പൂതിരി ഇങ്ങിനെ പറഞ്ഞു: "പ്രജാമൺഡലത്തെ കൂടാതെ കൊച്ചിയിൽ ഒരു ബഹുജനപ്രക്ഷോഭവും ജയിക്കുകയില്ല. ഞങ്ങൾക്കു പാലിയംസമരത്തോടു വലിയ അനുഭാവമാണ്. പക്ഷേ ഇടതുപക്ഷ ഐക്യം എന്നു പറഞ്ഞതു കൊണ്ടൊന്നും ഈ സമരം ജയിക്കില്ല. കർക്കിടകം 13ൻെറ വിജയത്തിന്നു കാരണം പ്രജാമൺഡലമാണ്. അതുപോലെ ഇനിയും അവർ മുൻകയ്യെടുക്കാനാണ് ഞങ്ങൾ കാത്തിരിക്കുന്നത്."

പക്ഷേ 'ശുദ്ധാത്മാക്ക'ളായ ഈ ഐ.എസ്.പി.ക്കാർ ഒരു കാര്യം വിസ്മരിച്ചിരിക്കുന്നു: കൊച്ചിയിൽ ഇതുവരെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള എല്ലാ ജനകീയസമരങ്ങളേയും തുരങ്കംവെക്കുക എന്നല്ലാതെ, ഓരോന്നിനേയും ഒറ്റിക്കൊടുക്കുകയെന്നല്ലാതെ, ഒരൊറ്റ ജനകീയ സമരത്തെപ്പോലും ഇന്നത്തെ പ്രജാമണ്ഡലം നേതാക്കൻമാർ നയിച്ചിട്ടില്ല.

അതിന്റെ ഏറ്റവും ഒടുവിലത്തെ നഗ്നമായ ഉദാഹരണമാണ് ചേന്ദമംഗലം സത്യഗ്രഹത്തിൽ അവരെടുത്തിട്ടുള്ള നില. കൂടാതെ, പുതിയ ഭരണഘടനയെ അവർ എതിർക്കുന്നതോടൊപ്പം അതിന്നെതിരായി നടത്തുന്ന ബഹുജനപ്രകടനങ്ങളോടും അവർക്കു എതിർപ്പാണ്. എന്നാൽ പ്രജാമണ്ഡലത്തെകൂടാതെ തന്നെ കൊച്ചിയിലെ ജനകീയ പ്രസ്ഥാനം മുന്നോട്ടു കുതിക്കുന്നുണ്ടെന്നുള്ളതിന്റെ തെളിവുകളും ഇന്നു കാൺമാനുണ്ട്.

ഇന്നലെ കൊച്ചിയിൽ നടന്ന പ്രകടനങ്ങളിൽ സർവ്വത്ര "അയിത്ത ഭരണഘടന കിഴവനച്ചാലിൽ", "ചലോ ചേന്ദമംഗലം" എന്നീ മുദ്രാവാക്യങ്ങളാണ് മുഴങ്ങുകയുണ്ടായത്.

തമ്പുരാക്കൻമാർ എവിടെ?

തമ്പുരാക്കൻമാർ സത്യഗ്രഹം അനുഷ്ഠിച്ച വർത്തമാനം കൊച്ചിയിലെങ്ങും കാട്ടുതീപോലെ പടർന്നുപിടിച്ചിരിക്കുന്നു. ജനങ്ങളുടെ സംസാരം സർവ്വത്ര ഇതിനെക്കുറിച്ചു മാത്രമാണ്.

ചേന്ദമംഗലത്തുവെച്ചു അറസ്റ്റുചെയ്തു തമ്പുരാക്കൻമാരെ പറൂർ കൊണ്ടുപോയി വിടുകയാണുണ്ടായ ശേഷമാണ് ചേന്ദമംഗലത്ത് നിർദ്ദേശമെത്തിയതെന്നും അറിയുന്നു.

എറണാകുളത്തു വിവരം കേട്ടയുടനെ അവരെ അറസ്റ്റ് ചെയ്ത് തലസ്ഥാനത്തെയ്ക്കു കൊണ്ടുവരാൻ കോവിലകംഅധികൃതൻമാർ പോലീസുകാരോടു കൽപിച്ചു. പക്ഷേ, അവരെ പറവൂർ കൊണ്ടുവിട്ടു കഴിഞ്ഞതിന്നു

പിന്നീടു തമ്പുരാക്കൻമാരെ പോലീസിന്നു പിടികിട്ടിയില്ല. അവരെത്തേടി പോലീസുകാർ നാട്ടിന്റെ നാനാഭാഗത്തും പരക്കംപാച്ചിൽ നടത്തുകയാണ്.

പോലീസിന്റെ പരക്കംപാച്ചിൽ തത്രേ. അവരുടെ ദേഹത്തിൽ മുറിവുകളും ചതവുകളും ഉള്ളതായി അറിയുന്നു.

നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ ചങ്ങലക്കെട്ടു പൊട്ടിക്കാൻ

കൊച്ചിത്തമ്പുരാക്കൻമാരുടെ ആഹ്വാനം

എറണാകുളം, മാർച്ച് 8

(പ്ര. ലേ.)

പാലിയംറോഡ് സമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തു [ഭ]പാലീസ്മർദ്ദനത്തിന്നു വിധേയരായ കൊച്ചി രാജകുടുംബത്തിലെ ശ്രീ. രാമവർമ്മ കുട്ടപ്പൻ തമ്പുരാനും ശ്രീ. കേരളവർമ്മ കേളപ്പൻ തമ്പുരാനുംകൂടി പുറപ്പെടുവിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു പ്രസ്താവനയിൽ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു:

''നാട്ടുകാരേ,

ചേന്ദമംഗലത്തെ പാലിയം റോഡ് സത്യഗ്രഹം തുടങ്ങിയിട്ട് മൂന്നു മാസത്തിലധികമായി. കൊച്ചി ഗവർമ്മേണ്ട് അതിന്റെ മുഴുവൻ ശക്തികളും ഉപയോഗിച്ച് ഈ സമരത്തെ തച്ചമർത്താൻ ശ്രമിക്കുകയാണ്. സമാധാനപരമായി സത്യഗ്രഹം നടത്തിയ അന്തർജ്ജനങ്ങളെയും ഈഴവയുവതികളേയും അതിഭയങ്കരമായി മർദ്ദിക്കുവാൻ ഇവിടുത്തെ പോലീസിന്നു കൂസലില്ലാതായിരിക്കുന്നു. 125ന്റെ തണലിൽ നിന്നുകൊണ്ടു എന്തു തെമ്മാടിത്തവും കാണിക്കാൻ അവർക്കിന്നു മടിയില്ല.

കൊച്ചി രാജകുടുംബത്തിന്റെ കരിങ്കൽഭിത്തികൾക്കകത്തു വീർപ്പുമുട്ടിക്കഴിയുന്ന ഞങ്ങൾ ഈ സമരത്തെ ആശയോടെ വീക്ഷിച്ചുവരികയാണ്. നാടുവാഴിപ്രഭുത്വത്തിന്റേയും ജൻമിത്തത്തിന്റേയും ചെറ്റത്തരങ്ങളോടാണ് ചേന്ദമംഗലത്തെ ധീരരായ സത്യഗ്രഹികൾ ഏറ്റുമുട്ടിയിരിക്കുന്നതു. [പ.പ.]

നൂറ്റാണ്ടുകളായി നമ്മുടെയെല്ലാം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്നും പുരോഗതിക്കും വിലങ്ങടിച്ചു നിൽക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ കടക്കലാണവർ കത്തിവെച്ചിരിക്കുന്നത്. ഈ അടിമത്ത വ്യവസ്ഥ അവസാനിപ്പിച്ചല്ലാതെ ഞങ്ങൾക്കും നിങ്ങൾക്കും രക്ഷയില്ലെന്ന് തീർച്ചയാണ്. അതിന്നുള്ള മഹത്തായ സമരത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ പടിയാണ് ചേന്ദമംഗലം സത്യാഗ്രഹം. [പ.പ.]

അതുകൊണ്ടു ഈ സമരത്തെ സഹായിക്കേണ്ടതും അതിൽ സജീവമായി പങ്കെടുക്കേണ്ടതും നമ്മുടെയെല്ലാം കടമയാണെന്ന് ഞങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. അതിന്റെ വിജയം നാട്ടിന്റെ [പ.പ.] മുഴുവൻ വിജയമാണ്.

ഞങ്ങളിതാ അതിന്ന് തയ്യാറായിക്കഴിഞ്ഞു. ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു പോകയാണ്, സത്യഗ്രഹമനുഷ്ഠിക്കുവിൻ! [പ.പ.]

ഈ അവസരത്തിൽ ഞങ്ങളോടൊപ്പം ദുരിതമനുഭവിക്കുന്ന മറ്റു 'തമ്പുരാക്കൻമാ'രോടും മറ്റു സമുദായാംഗങ്ങളോടും ഞങ്ങൾക്കുള്ള അഭ്യർത്ഥനയിതാണ്: നാട്ടുകാരെ മർദ്ദിച്ചൊതുക്കി കുക്ഷി വീർപ്പിക്കുന്ന ഈ കൊള്ളക്കാരുടെ ചങ്ങലക്കെട്ടിൽനിന്നും കുതറിച്ചാടാൻ നമുക്കൊത്തൊരുമിച്ചു പടവെട്ടുക. ഒരു പുത്തൻ സമുദായം വാർത്തെടുക്കുവാൻ നമുക്കു മുന്നോട്ടു പോവുക. പാലിയം റോഡിൽ ചിന്തിയ സത്യാഗ്രഹികളുടെ [പ.പ.] രക്തം അതാണ് നമ്മോടാവശ്യപ്പെടുന്നതു.

ജൻമിത്തം തകർക്കാൻ നാടുവാഴിപ്രഭുത്വം അവസാനിപ്പിക്കാൻ എല്ലാവരും പാലിയത്തേക്കു. പാലിയം സത്യാഗ്രഹം - സിന്താബാദ്! [പ.പ.]''

കൊടുങ്ങല്ലൂർ തമ്പുരാനും ലാത്തിയുടെ മുമ്പിൽ

ചേന്ദമംഗലം, മാർച്ച് 8 (കമ്പി)

ഇന്നു സത്യഗ്രഹം 96-ാം ദിവസമാണു. കൊടുങ്ങല്ലൂർ കോവിലത്തെ [പ.പ.] മിടുക്കൻ തമ്പുരാനും ശ്രീ.

ഇ.എം. ജാതവേദൻ നമ്പൂതിരിപ്പാടും മറ്റൊരു നമ്പൂതിരിയുംകൂടി ഇന്നു സത്യഗ്രഹമനുഷ്ഠിച്ചു. ഡി. ഇൻസ്പെക്ടർ ഉമ്മർ അവരെ കഠിനമായി അടിച്ചു. നിലത്തു വീഴുന്നതുവരെ അവർ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ മുഴക്കിക്കൊണ്ടിരുന്നു. അവരെ പോലീസ്സുകാർ അവിടെനിന്നും വലിച്ചിഴച്ചുകൊണ്ടുപോയി.

ഇക്കണ്ടവാരിയരുടെ കൂടിയലോചന

[പ.പ.]

എറണാകുളം, മാർച്ച് 8 (സ്വ.ലേ.കമ്പി)

ചേന്ദമംഗലത്തെ സംഭവവികാസങ്ങൾ കൊച്ചി ഗവർമ്മേണ്ടിനെ വല്ലാതെ പരിഭ്രമിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതിൻെറ ലക്ഷണങ്ങൾ കാൺമാനുണ്ട്. പ്രജാമണ്ഡലം പ്രസിഡണ്ടു മി. ഇക്കണ്ടവാരിയർ ഗവർമ്മേണ്ടുമായി തിരക്കിട്ടു കൂടിയാലോചന നടത്തുകയാണു. ഒരു തീരുമാനമുണ്ടായികാണാൻ മി. വാരിയർക്കു വലിയ ആശയുണ്ടത്രേ.

തൃപ്പൂണിത്തുറയിൽനിന്നു

'ചലോ ചേന്ദമംഗലം' ജാഥ

എറണാകുളം, മാർച്ച് 8 (സ്വ.ലേ. കമ്പി)

തൃപ്പൂണിത്തുറയിൽനിന്നു നാൽപതു വളൻറിയർമാർ ചെങ്കൊടിയേന്തിക്കൊണ്ടു എ[എ]റണാകുളംവഴി ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു മാർച്ച് ചെയ്തിരുന്നു. അവരുടെ പ്രകടനം പട്ടണത്തെ മുഴുവൻ പിടിച്ചു കുലുക്കിയിട്ടുണ്ട്.

ഇതുപോലുള്ള ജാഥകൾ ഇടക്കൊച്ചി, മട്ടാഞ്ചേരി, പള്ളുരുത്തി, അഴീക്കൽ, ഓച്ചന്തുരുത്ത്, നായരമ്പലം എന്നീ സ്ഥലങ്ങളിൽ നിന്നും പുറപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതായറിയുന്നു. പോലീസു സന്നാഹങ്ങളും ജാഗ്രതയായി നടന്നിട്ടുണ്ട്.

പിറ്റേന്നത്തെ (11 മാർച്ച് 1948) *ദേശാഭിമാനി*യിൽ പാലിയം സമരത്തിൻെറയും അതിനോടു ബന്ധമുള്ള ക്ഷേത്രപ്രവേശത്തിൻെറയും ഓരോ വാർത്തയുണ്ട്. ജനസമരം കണ്ട് ഭ്രാന്തുപിടിച്ച പാലിയത്തച്ചൻമാരുടെ ഏറ്റവും ക്രൂരമായ ചെയ്തിയെക്കുറിച്ചാണ് ഒന്ന്. അയിത്തജാതിക്കാർക്ക് സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം തടയാൻ കൊച്ചി രാജകുടുംബം സ്വീകരിച്ച സൂത്രപ്പണിയാണ് മറ്റേതിൽ വിവരിക്കുന്നത്.

ചേന്ദമംഗലംസമരം 97-ാം ദിവസം

കൊച്ചിപോലീസ് തിരുവിതാംകൂറിൽ കടന്നാക്രമണം നടത്തി

പാലിയത്തച്ചൻ ആനകളേയും ഗുണ്ടകളേയും ഉപയോഗിക്കുന്നു

ചേന്ദമംഗലം, മാർച്ച് 9
(കമ്പി)

ഇന്നു സത്യഗ്രഹസ്ഥലം മുഴുവൻ പോലീസു വലയം ചെയ്തുനിന്നിരുന്നു. പോലീസുമേധാവികൾ ശ്രീനിവാസയ്യരും പാപ്പാളിയും മറ്റും സ്ഥലത്തുണ്ട്. കഴിഞ്ഞകുറേ ദിവസങ്ങളിലായി നടത്തിയ പേക്കൂത്തുകൾക്കുശേഷം ജാഥകളുടെ പ്രവാഹം ശമിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നാണ് പോലീസുമേധാവികൾ കരുതിയിരുന്നതു എന്നു തോന്നുന്നു.

പാലിയം ക്ഷേത്രത്തിൽ പൊടിപൊടിച്ച ഉത്സവമാണ്. അയ്യർക്കും മറ്റും അച്ചൻ നല്ല സദ്യ കൊടുക്കുന്നുണ്ട്. ഉത്സവം കഴിഞ്ഞാൽ ഓണപ്പുടവും [പ.പ.] മറ്റുസാമാനങ്ങളും നൽകാമെന്നും വെച്ചിട്ടുണ്ടത്രെ. ഇന്നു ശിവരാത്രി ദിവസമാണ്. അമ്പലത്തിൽ വലിയ ആഘോഷങ്ങൾക്കു അച്ചൻ ഏർപ്പാടു ചെയ്തിരുന്നു. പക്ഷേ പാലിയത്തു കുഞ്ഞമ്മമാരൊഴികെ ഒരൊറ്റ കുഞ്ഞുപോലും അവിടെക്കു തിരിഞ്ഞുനോക്കിയില്ല. അമ്പലത്തിൽ ഭക്തമാർക്കു കൂടി പോകാൻപറ്റാത്ത നിലയാണ്. കാരണം പോലീസു കണ്ണും മൂക്കും ഇല്ലാതെയാണ് അടി നടത്തുന്നത്.

സത്യഗ്രഹസ്ഥലത്തു വളൻറിയർമാരുടെ ചോര കട്ടപിടിച്ചു കിടക്കുന്നതു നോക്കിക്കൊണ്ടു പോലീസുമേധാവികളും കിങ്കരൻമാരും കവാത്തു നടത്തുകയായിരുന്നു. അകലെ നിന്നും മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ അവരുടെ ചെവിയിൽ വന്നലച്ചു. ജാഥകൾ തുരുതുരെ വന്നിരമ്പിക്കയറി. പള്ളുരുത്തി, മട്ടാഞ്ചേരി, കൊടുങ്ങല്ലൂർ എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം ചെങ്കൊടിക്കീഴിലുള്ള ജാഥകൾ നാനാഭാഗത്തുനിന്നുമായി സമരത്തിലേക്കു കുതിച്ചുചാടി.

പോലീസിൻെറ പ്രതീക്ഷകളെ തകർത്തുകൊണ്ടാണ് ജാഥകൾ മാർച്ച് ചെയ്തത്. കണ്ടമാനം അടി നടന്നു. പൊരിഞ്ഞ പടതന്നെ. സമരരംഗത്തിൽനിന്നെന്നപോലെ ദേഹം മുഴുവൻ ചോരയണിഞ്ഞുകൊണ്ടുള്ള ബോധരഹിതരായ വളൻറിയർമാരെ അവിടെനിന്നും എടുത്തുകൊണ്ടുപോയി. പലരേയും പോലിസ് വലിച്ചിഴച്ചു. ബൂട്ട്സുകൊണ്ടുള്ള ചവിട്ടും ലാത്തിത്തല്ലും ഇന്നു മുറക്കു നടന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്നു വന്ന രണ്ടു സ്ത്രീകളേയും വേറെ അഞ്ചു വളൻറിയർമാരേയും പോലീസ്സ് [പ.പ.] അറസ്റ്റ് ചെയ്തു ലോക്കപ്പിലാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അവരേഴുപേരും ബോധരഹിതരാണ്, ദേഹമനക്കാൻ കഴിയാത്തവരായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. തൃപ്പൂണിത്തുറ

ജാഥാക്യാപ്റ്റൻ സ: ടി.വി. പ്രഭാകരന്നു തലയിൽ സാരമായ മുറിപറ്റി.

മുഴുവൻ വിവരങ്ങൾ കിട്ടാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. പോലീസ് യാതൊരു വാർത്തയും പുറത്തു വിടുന്നില്ല. ഇന്നു പോലീസുതല്ലിന്നു പുറമെ പാലിയത്തച്ചൻെറ ഗുണ്ടകൾ കല്ലേറു നടത്തുകയുണ്ടായി. ഇതുകൊണ്ടും തൃപ്തിപ്പെടാതെ പാലിയത്താനകളെ ജാഥകളുടെ നേരെ ഓടിക്കുകയും ചെയ്തു.

ചേന്ദമംഗലത്തുപോലീസു വൈർലസ്സ് [പ.പ.] കേന്ദ്രം സംഘടിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. കൊച്ചിയിലെ പോലീസ്സൈന്യം ഏതാണ്ടുമുഴുവൻതന്നെ [എന്നു]പറയാം അവിടെ അണിനിരന്നിട്ടുണ്ടു. [പ.പ.]

ഒരു യുദ്ധരംഗത്തിൻെറ അന്തരീക്ഷമാണിവിടെയുള്ളത്.

പറവൂരിൽ
പ്രതിഷേധമഹായോഗം

വൈകുന്നേരം പറവൂർവെച്ചു ഒരു ഗംഭീരറാലി നടത്തുകയുണ്ടായി. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയാണു പ്രകടനത്തിന്നേർപ്പാടു ചെയ്തത്. റാലിക്കു ശേഷം ഒരു വലിയ ജനക്കൂട്ടം ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു മാർച്ചുചെയ്തു. കൊച്ച[ി]ൻ അതിർത്തിയി[ൽ] വെച്ചു പോലീസ് അവരെ തടുത്തു. പോലീസ്സുലോറികൾ വഴി ബ്ലോക്കുചെയ്തു. ഡി. ഇൻസ്പെക്ടർ ഉമ്മർ ജനക്കൂട്ടത്തിൻെറനേരെ തോക്കുചൂണ്ടി. പിരിഞ്ഞുപോകാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടു. തിരുവിതാംകൂർ അതിർത്തിയിൽ നിന്നിരുന്ന ജനങ്ങൾ ഇളകിയില്ല. [വടക്കൻ പറവൂർ പട്ടണത്തിൻെറ വടക്കേ അതിരാണു സംഭവസ്ഥലം. തിരുവിതാംകൂറിൻെറയും കൊച്ചിയുടെയും അതിരുകൂടിയാണത്. പുഴയാണ് ഇരു രാജ്യത്തെയും വേർതിരിക്കുന്നത്. ചേന്ദമംഗലം പാലം ഇരു കരയേയും ബന്ധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പാലത്തിൻെറ തെക്കേയിറക്കത്തിലാകണം ജനം നിന്നത്. ഇവിടന്ന് ഏകദേശം മൂന്ന് കി. മീറ്റർ വടക്കാണ് പാലിയം നട.]

കൊച്ചിൻപോലീസ്സ് [പ.പ.] അവരുടെ നേരെ ചാടിവീണു. ഭയങ്കരമായ തല്ലു നടന്നു. വീടുകൾതോറും കയറിയിറങ്ങി കൊച്ചിൻപോലീസു തല്ലി.

അങ്ങാടികളും പീടികസ്ഥലങ്ങളും പൊലീസു കൊള്ളചെയ്തു. തിരുവി താംകൂർ പോലീസുകാർ നോക്കിനിന്നതേയുള്ളു.

അനേകം സ്ത്രീകൾക്കും വൃദ്ധൻമാർക്കും കുഞ്ഞുങ്ങൾക്കും അടി കൊണ്ടിട്ടുണ്ട്. കൊച്ചിൻപോലീസു തിരുവിതാംകൂർഅതിർത്തിക്കുള്ളിൽ കടന്നു നടത്തിയ ഈ ആക്രമണത്തിൽ സർവ്വർക്കും വെറുപ്പുതോന്നിയിട്ടുണ്ട്. പ്രതിഷേധ പ്രകടനങ്ങൾക്കു ഏർപ്പാടു ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

പാലിയം സത്യഗ്രഹത്തെപ്പറ്റി ദിവസവും പ്രസ്സ്നോട്ടിറക്കുന്ന കൊച്ചി ഗവർമ്മേണ്ടു അടുത്ത രണ്ടുമൂന്നു ദിവസങ്ങളായി ഒന്നും മിണ്ടുന്നില്ല. പാലിയം സത്യഗ്രഹത്തിൻെറ ജീവനറ്റു എന്നു കഴിഞ്ഞ ശനിയാഴ്ച അവർ ഒരു പ്രസ്സുനോട്ടിറക്കി. ഞായറാഴ്ചയാണ് തമ്പുരാക്കൻമാർ രംഗത്തിൽവന്നതു. ഇതു ഗവർമ്മേണ്ടിൻെറയും മറ്റും അമ്പരപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. കൊച്ചിപത്രങ്ങളിൽ 'നവലോകം' തമ്പുരാക്കൻമാരുടെ പ്രസ്താവന മുഴുവൻ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

സ്വകാര്യസ്വത്തു സംരക്ഷിക്കാൻ കൊച്ചിക്കോവിലകം തയ്യാറെടുക്കുന്നു ?

തൃപ്പൂണിത്തുറ, മാർച്ച് 8 (പ്ര. ലേ)

മേടം 1-ാംനുയാണല്ലോ ക്ഷേത്രപ്രവേശനം നടപ്പിൽവരുന്നത്. അന്നതു നടപ്പില്ലെന്നും ചിങ്ങമാസത്തിലേക്കു ക്ഷേത്രപ്രവേശനം നീട്ടിയേക്കാനിടയുണ്ടെന്നും ഇവിടെ ബലമായ സംസാരമുണ്ട്. ഏതായാലും കൊച്ചി രാജകുടുംബംവക തൃപ്പൂണിത്തുറ ക്ഷേത്രത്തെ വിളംബരപരിധിയിൽനിന്നു ഒഴിച്ചു നിർത്തിയിരിക്കയുമാണ്.

തൃപ്പൂണിത്തുറ കോട്ടയ്ക്കുള്ളിൽ തമ്പുരാട്ടിമാരുടേയും തമ്പുരാക്കൻമാരുടേയും കോവിലകങ്ങളാണ്. ഇവിടെ ക്ഷേത്രനടക്കൽ ധാരാളം കച്ചവടസ്ഥലങ്ങളെല്ലാമുണ്ട്. ഈ സ്ഥലങ്ങളെല്ലാം ഒഴിപ്പിച്ചെടുത്തു കോവിലകം ആവശ്യത്തിന്നു ഭദ്രമാക്കിവെക്കാൻ പാലസ് തീരുമാനിച്ചിരിക്കുന്നു. കച്ചവടക്കാർക്കും മറ്റും ഒഴിഞ്ഞുപോകാൻ നോട്ടീസു കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഈ കച്ചടവടക്കാരിൽ കൃസ്ത്യാനികളും മറ്റും ഉണ്ടു. 'അയിത്തക്കാർ' ഇല്ലെന്നേയുള്ളു.

അയിത്തത്തിന്നു രക്ഷ: തൃപ്പൂണിത്തുറ [പ.പ.] കോട്ടയ്ക്കകം

അങ്ങിനെ കോട്ടയ്ക്കകം മുഴുവൻ വളച്ചുകെട്ടി മറ്റാർക്കും പ്രവേശനം ഇല്ലാത്തവിധം കോവിലകം വക സ്വകാര്യസ്ഥലമായ് നിർത്താനാണ് ഇപ്പോൾ ജാഗ്രതയായ ഏർപ്പാടുകൾ നടത്തുന്നത്. സ്വകാര്യമായ ഈ സ്ഥലത്തു അയിത്തത്തെ വെച്ചു പോറ്റിയാലും, മറ്റെന്തുതന്നെ ചെയ്താലും മറ്റുള്ളവർക്കു ചോദിക്കാൻ അവകാശം ഉണ്ടായിക്കൂടാ. കൊച്ചിയിലൊട്ടുക്കു ക്ഷേത്രപ്രവേശം വന്നാലും കൊച്ചിയുടെ 'അധിപനായ' തമ്പുരാന്നു ത്[ൻെറ] കോവിലകത്തിന്നുള്ളിൽ ഓടിയൊളിക്കുന്ന അയിത്ത്[ം] മുഴുവൻ സംരക്ഷിച്ചു നിർത്താംമെന്നാണ് [പ.പ.] മോഹം.

വലിയമ്മത്തമ്പുരാൻകോവിലകം (വി.ടി.കെ. എസ്റ്റേറ്റ്)വക ജൻമസ്വത്തു കൊച്ചിയിലെ പല സ്ഥലത്തും പടർന്നുപിടിച്ചിട്ടുണ്ട്. കൊച്ചിയിലെ പടുകൂറ്റൻ ജൻമിത്തമാണിത്. തമ്പുരാൻെറ മാതൃകയനുസരിച്ച് കൊച്ചിയിലെ മറ്റു ജൻമിമാരും അടച്ചുകെട്ടൽ തുടർന്നാൽ, കൊച്ചിയിലെ നാട്ടുകാർക്ക് ഒരു സ്ഥലത്തും വഴി നടക്കുന്നതിന്നുപോലും കഴിയില്ല. കാരണം കൊച്ചിയിലെ 60 ശതമാനം ഭൂമിയും ഈ സവർണ്ണജൻമിമാരുടെ അധീനതതിലാണ്.

മാർച്ച് 12 അല്ല, 9 ആണ്: പാലിയം സമരത്തിൽ ഏറ്റവും ഭീകരമായ അവസാന ആക്രമണം സമരക്കാർക്കുനേരെ നടത്തിയത് 1948 മാർച്ച് 9ന് (1123 കുംഭം 26) ആണ്. പൊലീസ്-ഗുണ്ടാ അണി ഭേദിച്ച് സമരക്കാർ പാലിയം റോഡിലും ക്ഷേത്രത്തിലും കടന്നത് അന്നാണെന്ന് താഴെ പകർത്തുന്ന വാർത്തയിലുണ്ട്. എന്നാൽ, ഈ സംഭവങ്ങൾ 'മാർച്ച് 12ന് അഥവാ കുംഭം 26ന്' ആണെന്ന് സമരനേതൃത്വത്തിലുണ്ടായിരുന്ന പി. ഗംഗാധരൻ എഴുതിയത് (*പാലിയം സമരം* 1985) ശരിയാകാനിടയില്ല. മാത്രമല്ല കുംഭം 26ന് സമമായ തിയ്യതി മാർച്ച് 12 അല്ല, 9 ആണ്. പിന്നാലെ ചേർക്കുന്ന വാർത്തകളിൽ അതു വ്യക്തം. (മുൻപ് കണ്ട 'അയിത്ത ഭരണഘടന കിഴവനച്ചാലിൽ' എന്ന വാർത്തയിലുമുണ്ട് ഈ വസ്തുത.) പി. ഗംഗാധരനെ പിന്തുടർന്നാവണം പല എഴുത്തുകാരും മാർച്ച് 12 എന്ന് ആവർത്തിച്ചത്.

മാർച്ച് 14ൻെറ *ദേശാഭിമാനി*യിൽ 9 ൻെറ സംഭവങ്ങൾ വിശദമാക്കുന്ന വാർത്തയും സമരത്തെക്കുറിച്ച് ലേഖനവുമുണ്ട്:

ചേന്ദമംഗലത്തെ നരവേട്ട

അഞ്ചുപേരുടെ സ്ഥിതി ആപൽക്കരം
കൊച്ചിൻ പട്ടാളത്തിന്നെതിരായി ജനങ്ങളുടെ പ്രകടനം

ആലുവാ, മാർച്ച് 12
(സ്വ. ലേ)

മാർച്ച് 9-ാംനു ഉദ്ദേശം 10 മണിക്കു ചെറായി, തൃപ്പൂണിത്തുറ, ഇളങ്കുന്നപ്പുഴ, എറണാകുളം, മട്ടാഞ്ചേരി, ഇടക്കൊച്ചി, തോപ്പുംപടി മുതലായസ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നും വന്ന 200 പേരുള്ള ഒരു ജാഥ ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു മാർച്ച [പ.പ.] ചെയ്തു. ഇവർ വന്നതു ചെറായി വഴിയാണ്. ജാഥയിൽ ഇളങ്കുന്നപ്പുഴ പുലയ മഹാജനസഭയുടെ 10-ാം നമ്പ്ര് ബ്രാഞ്ചിലെ വളണ്ടിയർമാരും ഏതാനും സ്ത്രീകളും ഉണ്ടായിരുന്നു. ചേന്ദമംഗലത്തു പാലിയം എസ്റ്റേറ്റു ആഫീസിൻെറ മുമ്പിൽവെച്ച് ഡിവിഷൻ ഇൻ[സ്പ]ക്ടർ ഉമ്മറും ഒരു സംഘം റിസർവ്വ് പോലീസുംകൂടി മുന്നറിയിപ്പു കൂടാതെ ജനങ്ങളെ ലാത്തിച്ചാർജ്ജ് ചെയ്തു.

ഇതേസമയം അടുത്തൊരു വീട്ടിൽ ഒളിച്ചിരുന്നിരുന്ന പോലീസ് ഇവരെ പിന്നിൽനിന്നുംആക്രമിച്ചു. റോഡിൻെറ ഇരുഭാഗത്തുനിന്നും ജാഥയുടെ നേരെ കല്ലേറു നടത്തി. തുടർന്നു നടന്ന ബഹളത്തിന്നിടക്കു ഒരാനയെ അഴിച്ചുവിട്ടോടിച്ചു. ഈ ആക്രമണത്തിൻെറ ഫലമായി 5 പേർക്കു മരണകരമായ പരിക്കുപറ്റി. ഇവരിൽ ഒരാൾ [ഇയാൾ എ. ജി. വേലായുധനാണെന്ന് കരുതാൻ പിന്നാലെ ചേർക്കുന്ന വാർത്ത പ്രേരകമാണ്] *എറണാകുളം ആശുപത്രിയിൽ വെച്ചു മരിച്ചതായും മൃതദേഹം അയാളുടെ കുടുംബത്തെ ഏൽപിക്കാതെതന്നെ സംസ്കരിച്ചതായും വിവരം കിട്ടിയിരിക്കുന്നു. സ. എം. എസ്. കൃഷ്ണൻെറ നില അപകടത്തിലാണ്. ഏകദേശം 60 പേർ സാരമായ പരിക്കേറ്റ നിലയിൽ പറവൂരെത്തുകയുണ്ടായി.*

സത്യഗ്രഹികൾ പോലീസണി ഭേദിച്ചു ക്ഷേത്രത്തിൽ കടന്നു.

ഇതിന്നുശേഷം കൊടുങ്ങല്ലൂർ, ചാലക്കുടി, പരിയാരം, കല്ലേറ്റുങ്കര, ഇരിങ്ങാലക്കുട, തൃശ്ശൂർ മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നും വന്ന സഖാക്കളടങ്ങുന്ന ഒരു ജാഥ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽനിന്നും വഞ്ചിയിൽ ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു കടക്കുകയും പാലിയം നടക്കു വടക്കും [പ.പ.] പടിഞ്ഞാറുമുള്ള ഭഗവതിക്ഷേത്രത്തിന്നു മുമ്പിൽവെച്ചു ഒരു വലിയ സംഘം പോലീസ് അവരെ ആക്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. സത്യഗ്രഹികൾ പോലീസ്സണി ഭേദിച്ചു നിരോധിച്ച റോഡിലേക്കു തള്ളിക്കയറി. ഏതാനുംപേർ സഃ കാളിയുടെ [പുലയമഹാസഭാ

പ്രസിഡൻറ് അയ്യപ്പൻെറ ഭാര്യയാണി വരെന്ന് പി. ഗംഗാധരൻ. പാലിയം സമരം, 1985] നേതൃത്വത്തിൽ ഭഗ വതിക്ഷേത്രത്തിനകത്തു കയറി മണ്ഡപത്തിനു സമീപം നിന്നു കൊണ്ടു മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ വിളിച്ചു. ആറുപേർക്ക് മരണകരമായ പരിക്കു കൾ പറ്റി. ഇതിൽ സ: കാളിയും ഉൾപ്പെടും. ഇപ്പോൾ എറണാകുളം ആശുപത്രിയിൽ കിടക്കുന്ന സ: കാളിക്ക് കീഴ്വയറ്റിൽ ചവിട്ടുകയും മറ്റും ചെയ്തതിൻെറ ഫലമായി മൂത്രം പോകുന്നില്ല. ഉദ്ദേശം 100 പേർ പലതരത്തിലുള്ള പരിക്കേറ്റവ രായിട്ടുണ്ട്.

ഇതിനെത്തുടർന്നു വീണ്ടും ജാഥ കൾ വന്നേക്കുമെന്നു ഭയന്നു വയർ ലസ്സ് സന്ദേശം അയച്ച് തൃശ്ശൂരിൽനി ന്നും എറണാകുളത്തുനിന്നും ആവു ന്നത്ര പോലീസിനേയും പട്ടാളത്തെ യും ആവശ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഇത നുസരിച്ച് എറണാകുളത്തുനിന്നു മി. പാപ്പാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ 200ൽ പരം റിസർവ്വ് പോലീസ് 5 ബസ്സുക ളിലായി ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു പുറ പ്പെട്ടു. ഈ ബസ്സുകൾ പറവൂർ ടൌ ണിലെത്തിയപ്പോൾ ചേന്ദമംഗല ത്തെ മർദ്ദനവാർത്തകേട്ട് ക്ഷ[ു]ഭിത രായിരുന്ന പറവൂരെ ജനങ്ങൾ വണ്ടി കളുടെമുമ്പിൽ പ്രകടനം നടത്തി. പറ വൂർ ടൌണിനകത്തുവെച്ചുതന്നെ ബസ്സുകൾ തടയപ്പെട്ടു. ഇത് 2.45നായിരുന്നു. ബസ്സുകളുടെ മുമ്പിൽതന്നെ ഒരു പ്രതിഷേധയോ ഗം ചേരുകയും ബസ്സുകൾ കൊച്ചി [യി]ലേക്ക് തിരിച്ചുപോകണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഉദ്ദേശം 2 മണിക്കൂർനേരം തുടർന്നു നടന്ന പ്രകടനത്തിന്നിടക്കു സ്ഥലം കോൺഗ്രസ്സ് പ്രവർത്തകരായ കെ. പി. ഗോപാലമേനോൻ തുടങ്ങിയവർ സ്ഥലത്തുവന്നു പ്രകടനം നടത്തുന്ന തിനെ എതിർത്തു. പാലിയത്തച്ചനെ സഹായിക്കുന്ന ഈ ഉപദേശം അനു സരിച്ചു പ്രവർത്തിക്കാൻ ജനങ്ങൾ

തയ്യാറായില്ല. പാലിയത്തച്ചന്റെ റൌഡികൾ സ്ഥലത്തുവരികയും സ്ഥലം കോൺഗ്രസ്സു പ്രവർത്തകരുമൊത്തു [പ.പ.] ബസ്സുകൾ കൊണ്ടുപോകാൻവേണ്ടി ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ ബഹളമുണ്ടാക്കാൻ ശ്രമിക്കയും ചെയ്തു. ഇതിനിടയ്ക്ക് ബസ്സുകൾ തടഞ്ഞുനിർത്തിയ വിവരം ചേന്ദമംഗലത്തുവെച്ച് അറിഞ്ഞ മി. ഉമ്മറും ഉദ്ദേശം 20 റിസർവ്വ് പോലീസും ബയനറ്റ് ഘടിപ്പിച്ച തോക്കുകളുമായി മാർച്ചു ചെയ്ത് തിരുവിതാംകൂർ അതിർത്തി കടന്ന് ഉദ്ദേശം 6 ഫർലോങ്ങ് ഉള്ളിൽവെച്ച് [പറവൂർ പട്ടണത്തിലെ ചേന്ദമംഗലം കവല അഥവാ കിഴക്കേ നാലുവഴിയാകാം ഈ സ്ഥലം] നടക്കുന്ന പ്രകടനത്തിന്റെ നേരെ പാഞ്ഞടുക്കുകയും ചെയ്തു. മി. ഉമ്മർ റിവോൾവർ വലിച്ചെടുത്തു ജനക്കൂട്ടത്തെ ഭീഷണിപ്പെടുത്താൻ നോക്കി. പ്രകടനം അച്ചടക്കത്തോടുകൂടി രണ്ടായി പിരിയുകയും ഒരു വിഭാഗം മി. ഉമ്മറിനെയും കൂട്ടരെയും നേരിടുകയും ചെയ്തു. "മർദ്ദകനായ ഉമ്മർ തിരിച്ചു പോകണം", "തോക്കുചൂണ്ടി ഞങ്ങളെ ഭയപ്പെടുത്തണ്ട" തുടങ്ങിയ മുദ്രാവാക്യങ്ങളോടുകൂടി പ്രകടനാനടത്തിയ ജനങ്ങളുടെമുമ്പിൽ പരാജയമടഞ്ഞ മി. ഉമ്മർ പിൻവാങ്ങി.

ഇൻ[സ്പ]ക്ടർ പാപ്പാളിയെ തിരിച്ചയക്കാൻ പ്രകടനം

ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു തിരിച്ചുപോകുന്നവഴി തിരുവിതാംകൂർ അതിർത്തിക്കകത്തു[വെ]വച്ച് ചായക്കടക്കാരൻ വേലുക്കുട്ടിയെന്നയാളെ മൃഗീയമായി മർദ്ദിക്കുകയുണ്ടായി. വിവരമറിഞ്ഞ പറവൂരെ പ്രകടനക്കാർ മി. പാപ്പാളിയേയും കൂട്ടരേയും മടക്കിയയക്കണമെന്നു തീരുമാനിച്ചു പ്രകടനം തുടർന്നു. വീണ്ടും യോഗം ചേർന്ന് പ്രസംഗമാരംഭിച്ചു. പ്രസംഗം നടന്നുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോൾ യാതൊരു

മുന്നറിയിപ്പും കൂടാതെ മി. പാപ്പിളി [പ.പ.] ലാത്തിച്ചാർജ്ജ് നടത്താൻ ഓർഡർ കൊടുത്തു. തുടർന്ന് നോക്കി നിന്നിരുന്ന ജനക്കൂട്ടത്തെ മൃഗീയമായി ലാത്തിച്ചാർജ്ജ്ചെയ്തു. നാലുവഴിക്കും ജനങ്ങളെ ഓടിച്ചിട്ട് അടിച്ചു. നിസ്സഹായരായ ജനങ്ങൾ റോഡുകളിൽ അഭയം പ്രാപിച്ചു. അവരെയും പിന്തുടർന്ന് വീടുകളിൽ കയറി അടിച്ച ഇതിന്റെ [പ.പ.] ഫലമായി മൂന്ന് നെയ്ത്തുതൊഴിലാളി സഖാക്കൾക്കും മറ്റു നാലുപേർക്കും ഗുരുതരമായ പരിക്കുപറ്റി. വേറെയും അനവധിപേർക്ക് പരിക്കേറ്റിട്ടുണ്ട്. ഉടുപ്പില്ലാതെ നിന്ന തിരു: പോലീസുകാർക്കുപോലും തല്ലു കൊണ്ടു. തുടർന്നു പാലിയത്തച്ചന്റെ റൗഡികൾ പ്രകടനത്തിനു നേതൃത്വം കൊടുത്ത പാർട്ടി സഖാക്കളുടെ നേരെ കയ്യേറ്റം നടത്തുകയും സഖാവ് എൻ. കെ. മാധവനെ മൃഗീയമായി അടിക്കുകയും ചെയ്തു.

കോൺഗ്രസ്സുകാരുടെ മുതലെടുക്കൽ

സംഭവത്തെത്തുടർന്നു കമ്യൂണിസ്റ്റ്കാർ അക്രമം പ്രവർത്തിച്ചുവെന്നും നാട്ടുകാർക്കു തല്ലുകൊണ്ടുവെന്നും പ്രചരണംനടത്തി മുതലെടുക്കുവാൻ കോൺഗ്രസ്സുകാർ തയ്യാറായിരിക്കയാണ്.

ലാത്തിച്ചാർജ്ജ് കഴിഞ്ഞ് അരമണിക്കൂർ കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ആലുവാ [പ.പ.] എ.എസ്.പി. മി. ശർമ്മയും പറവൂർ പോലീസ് ഇൻസ്പെക്ടരും സ്ഥലത്തുവന്നു. പാർട്ടി പ്രവർത്തകരായ സഖാക്കൾ ശിവൻപിള്ള, കെ. സി.മാത്യു എന്നിവർ എ.എസ്.പി. യോട് കൊച്ചിപോലീസിന്റെ അക്രമത്തെ സംബന്ധിച്ചു സംസാരിച്ചു. എ.എസ്.പി. വേണ്ട നടപടിയെടുക്കാമെന്നു സമ്മതിച്ചു.

എന്നാൽ ഉടൻതന്നെ അദ്ദേഹം ചേന്ദമംഗ്[ല]ത്തുപോകയും മടങ്ങി

വന്നു മെഗഫോൺ പ്രചരണം, ഘോഷയാത്ര, പൊതുയോഗങ്ങൾ ഇവ നിരോധിച്ചിരികു[ക്കു]ന്നു എന്നും അവനടത്തരുതെന്നും പാർട്ടിപ്രവർത്തകരെ താക്കീതു ചെയ്കയും ചെയ്തു. മി. പാപ്പാളിയും എ.എസ്.പിയും കൂടി നിയമരഹിതമായി നടത്തിയ ലാത്തിച്ചാർജ്ജിനു നിയമപ[ര]മായ അനുമതി വാങ്ങുവാൻ പിന്നീടു ആലുവാ ീംക്ലാസ് മജിസ്ത്രേട്ടിനെ സമീപിക്കുകയും, അദ്ദേഹം അതു കൊടുക്കുകയും ചെയ്തതായി സംസാരമുണ്ട്.

പിറ്റേദിവസം ബസ്സിൻെറ മുമ്പിൽ പ്രകടനം നടത്തിയവർക്കെതിരായി ഒരു കേസു ചാർജ്ജുചെയ്തതായി വിവരം കിട്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇതു സംബന്ധിച്ച് സ. ശിവംപിള്ളയെ [പ.പ.] അറസ്റ്റ് ചെയ്തു. മറ്റു പലർക്കും വാറണ്ടുണ്ട്.

ചേന്ദമംഗലത്തെ ഭീകരവാഴ്ച കാരണം അവിടുത്തെ കച്ചവടങ്ങളും മറ്റും നിലച്ചിരിക്കുന്നതായും നിരവധി കുടുംബങ്ങൾ തിരുവിതാംകൂറിലേക്കു താമസം മാറ്റിയതായും വിവരം കിട്ടിയിരിക്കുന്നു.

ഇതേ പേജിൽ 'മറനീക്കിയാൽ' എന്ന പംക്തിയിൽ കെ.വി.കെ. വാരിയരുടെ ലേഖനവുമുണ്ട്. പാലിയം സമരത്തിൻെറ പിന്നണിക്കഥകളറിയാൻ അതുപകരിക്കും. പുതിയ ഇൻഡ്യയിലെ വിപ്ലവനായകരിലൊരാളായിരുന്ന സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, അടവുപിഴച്ച് ഗതിമുട്ടിനിൽക്കുന്ന ദയനീയ ചിത്രവും ഇവിടെക്കാണാം:

അക്രമം: ആരുടെ ഭാഗത്തു?

നാടുവാഴിത്തത്തിൻെറ എച്ചിൽപ്പട്ടികളും കാവൽനായ്ക്കളും കുരയ്ക്കുന്നതിൻെറ അർത്ഥം

(കെ.വി.കെ. വാരിയർ)

പാലിയംറോഡു സമരത്തിൽ തമ്പുരാനും തമ്പുരാട്ടിയും അന്തർജ്ജനയുവതികളും പുലയപ്പെൺകിടാങ്ങളും ഒരേ അണിയായ് നിന്നു ചുടുചോര ചിന്തി. കേരളത്തിൻെറ ചരിത്രത്തിൽ ഒരു പുതിയ അദ്ധ്യായമാണിതു കുറിക്കുന്നത്.

രണ്ടു കൊല്ലം മുമ്പു കൊച്ചി പുലയമഹാസഭാസമ്മേളനത്തിൽവെച്ചു റാവുസാഹേബ്ബ് അയ്യപ്പൻ പറഞ്ഞു:

"അയിത്തം ഊതിയാൽ പോകും. ഒരു നിസ്സാരകാര്യമാണതു. ക്ഷേത്രപ്രവേശനമാണ് പ്രധാന പ്രശ്നം". ഏതാണ്ട് അതേ അവസരത്തിൽത്തന്നെ പ്രജാമണ്ഡലം പ്രസിഡണ്ടു ശ്രീ[.] ഇക്കണ്ടവാരിയർ പറഞ്ഞു: "ക്ഷേത്രപ്രവേശനം ഒരു നിസ്സാരകാര്യമാണ്. അതിന്നു വേണ്ടി സമരം ചെയ്യാനൊന്നുമില്ല. രാഷ്ട്രീയാധികാരം ലഭിക്കലാണ് പ്രധാനപ്രശ്നം." ഈ നേതാക്കൻമാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൊന്നുതിരുമേനിയുടെ ദയകൊണ്ട് "രാഷ്ട്രീയാധികാര'വും കിട്ടി, ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരവും വന്നു. പക്ഷേ ഏറെത്താമസിയാതെ ആദ്യത്തേതു [പ.പ.] രാജാവു അവരിൽനിന്നു ഓർക്കാപ്പുറത്തു തട്ടിയെടുത്തു. രണ്ടാമത്തേതു [പ.പ.] ഗർഭത്തിൽ കിടക്കുന്ന ശിശുവാണു. മേടം 1ാംനുപുറത്തുവരുമെന്നാണ് പ്രതീക്ഷ.

മനുഷ്യക്കുഞ്ഞോ, ചെകുത്താൻെറ കുഞ്ഞോ?

മേടം 1-ാംനു ഉദയം കാണാൻ പോകുന്ന ശിശു മനുഷ്യൻെറ കുഞ്ഞോ പിശാചിൻെറ കുഞ്ഞോ എന്നു പാലിയം റോഡു സമരം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പാലിയം റോഡിൽ സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്നു വേണ്ടിയുള്ള സമരം തുടങ്ങിയതിൽ പിന്നീടാണു കൊച്ചിരാജാവു ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരം പുറപ്പെടുവിച്ചത്. സത്യഗ്രഹക[ർമ]സമിതി പാലിയത്തച്ഛനേയും പ്രജ[ാ]മണ്ഡലം നേതാക്കൻമാരേയും കണ്ടു, മേടം 1 ാംനു റോഡു തുറക്കുമെങ്കിൽ, അതിന്നു പാലിയത്തച്ഛനോ പ്രജാമണ്ഡലമോ ഉറപ്പുപറയുമെങ്കിൽ, സത്യഗ്രഹം പിൻവലിക്കാമെന്നു പറഞ്ഞു.

പക്ഷേ അച്ഛൻ പറഞ്ഞ മറുപടി, രാജാവിൻെറ കോടതി പാസ്സാക്കിക്കൊടുത്ത വിധി, 'പാലിയംറോഡ് സ്വകാര്യസ്വത്താണെ'ന്നും 'അതിലെ അയിത്തജാതിക്കാർ നടത്തുന്നതു [പ.പ.] പാലിയത്തെ അന്ത[ഃ]പുരസ്ത്രീകളുടെ അന്തസ്സിന്നും ആഭി[ഭീ]ജാത്യത്തിന്നും കുറവുവരുത്തുന്നതാണെ'ന്നുമായിരുന്നു. പാലിയ

ത്തച്ചൻ റോഡടച്ചു മതിൽകെട്ടാൻ തുടങ്ങി. ഇക്കണ്ടവാരിയർ അച്ചനെ ക്കണ്ടു മദ്ധ്യസ്ഥത പറഞ്ഞു. പക്ഷേ, ഇളിഭ്യനായി മടങ്ങി.

സത്യഗ്രഹം തുടർന്നു, മാത്രമല്ല, അതിരമ്പിക്കയറി. കൊച്ചിയുടെ നാനാഭാഗത്തുനിന്നും തിരുവിതാം കൂറിൽനിന്നും അനുഭാവജാഥകൾ ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു പ്രവഹിച്ചു. പക്ഷേ പാലിയംറോഡ് തുറന്നുകൊടുക്കാൻ അച്ചനോട് ആദ്യം അഭ്യർത്ഥിക്കുകയുണ്ടായ പത്രങ്ങൾ ഈ ഘട്ടത്തിൽ സ്വരം മാറ്റി. കമ്യൂണിസ്റ്റിമ്പാച്ചിക്കഥകൾ പത്രങ്ങളിൽ സ്ഥലം പിടിക്കാൻതുടങ്ങി. കൊട്ടാരകക്ഷിയുടെ പത്രങ്ങളായ ഗോമതിയും മലബാർമെയിലും എല്ലാം അതിശക്തിയായ ശകാരവർ[ഷം] ആരംഭിച്ചു. സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ പരിപാവനതയെക്കുറിച്ചുള്ള കൂറ്റൻ ലേഖനങ്ങൾ അടിച്ചുവിട്ടു.

പ്രജാമണ്ഡലം ചൂട്ടുപിടിക്കുന്നു.

ഇതിനിടക്കു മഹാരാജാവിന്റെ ഭരണപരിഷ്കാരപ്രഖ്യാപനം പുറത്തുവന്നു. പ്രജാമണ്ഡലത്തിന്നു മോഹം വ[ർ]ദ്ധിച്ചു. തങ്ങൾ മന്ത്രിമാരായാൽ പിന്നെയെല്ലാം ശരിയാകുമെന്നുള്ളതുകൊണ്ട്, പാലിയം സത്യഗ്രഹമോ മറ്റെവിടെയെങ്കിലും എന്തെങ്കിലും സമരമോ ദുരുപദിഷ്ടമാകുമെന്നും അവർ നിർല്ലജ്ജം പ്രസ്താവിച്ചു[.] (പ്രജാമണ്ഡലം പ്രമേയം) കമ്യൂണിസ്റ്റ് വിരോധ പ്രസംഗങ്ങൾ അവരും തുടങ്ങി.

ഗവർമ്മേണ്ടിന്റെ കൈകൾക്കു ശക്തികൂടി. ചേന്ദമംഗലത്തു 125-ാം വകുപ്പ് പാസ്സാക്കി. എന്നാൽ ഇതുവരെ സത്യഗ്രഹികൾ ഒരു പോലീസ്സുകാരന്റെയെങ്കിലും ദേഹത്തിൽ ഒരു തരി മണ്ണുവാരിയിട്ടതായിട്ടുപോലും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്വിരോധികളാരും തന്നെ പറയുകയുണ്ടായിട്ടില്ല, പ[റ]

യാൻ ഇടയുണ്ടായിട്ടില്ല. സത്യഗ്രഹി കളായ സ്ത്രീകളേയും വൃദ്ധൻമാ രേയും അടിച്ചുപരിക്കേൽപിച്ച വർ ത്തമാനങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടി ട്ടുമുണ്ട്.

എ.കെ.ജി.യുടെ 'മറിമായം'

പെട്ടെന്നു [പ.ഹ.] എല്ലാം തക രാറായതിന്നു കാരണം 'മലബാറുകാ രനായ എ.കെ. ഗോപാലനാ'ണത്രേ! അദ്ദേഹം ശാന്തമായി കിടന്നിരുന്ന ചേന്ദമംഗലത്തെ തട്ടിയുണർത്ത[ി]- യത്രേ.

കൊച്ചിസർക്കാരിന്റെ 'സർട്ടിഫി ക്കറ്റു' എ.കെ.ജി.ക്കു ആവശ്യമില്ല. അദ്ദേഹം ജയിലിലടയ്ക്കപ്പെട്ടില്ലായി രുന്നുവെങ്കിൽ കൊച്ചിസർക്കാരിന്നു വേണ്ടതു കിട്ടുമായിരുന്നു.

എന്തിനധികം, കൊച്ചിക്കോവി ലകം തമ്പുരാക്കൻമാർകൂടി സമരാ ങ്കണത്തില[ി]റങ്ങി. പോലീസ് ലാ ത്തിയും ചൂരലും ബയനറ്റും പുല്ലാ ക്കിക്കൊണ്ടു തുരുതുരെ ജാഥകൾ ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു മാർച്ചുചെയ്തു. നമ്പൂതിരിബാലിക പ്രിയദത്തയും, ഹരിജനബാലിക നന്ദിനിയും ഒപ്പം നിന്നടികൊണ്ടു ബോധമറ്റു വീണു..... ചേന്ദമംഗലം രക്തപ്രളയമായി.

അക്രമം! അക്രമം!

ഇപ്പ്[ോ]ൾ ദീനബന്ധു പറയുന്നു, "എല്ലാം കമ്മ്യൂണിസ്റ്റക്രമമാണ്. ഗവർമ്മെണ്ടു ഈ പ്രസ്ഥാനക്കാരെ മർദ്ദിച്ചൊതുക്കണം" (ദീനബന്ധു, മാർച്ച് 11) മലബാർ മെയിൽ പറയു ന്നു "കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തെ അടിച്ചമർക്കുന്നതിൽ കൊച്ചിയിലെ ജനങ്ങളുടെ മുഴുവൻ പിന്തുണ ഗവർമ്മെണ്ടിന്നുണ്ടായിരിക്കും" (മല ബാർ മെയിൽ മാർച്ച് 2)

ഇക്കൂട്ടരോടു ചിലതു ചോദിക്കു വാനുണ്ട്. ഈ പത്രങ്ങൾ മഹാത്മാ ഗാന്ധി മരിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തി

ൻെറ മാതൃകയെ പിന്തുടരുമെന്നു സ്വയമേവ പ്രതിജ്ഞചെയ്തിട്ടുള്ളവരാണ്. നിരോധനം ലംഘിച്ചു എന്നുതന്നെയിരിക്കട്ടെ. എന്നാൽ നിരായുധരായ സത്യഗ്രഹികളെ തലതല്ലിപ്പൊളിക്കുന്നതിനേയും, പരിക്കേറ്റു വീണാൽ ആശുപത്രിയിൽ കിടത്തി ചികിത്സിക്കാത്ത അധികാരികളുടെ നടപടിയെയും പ്രതിഷേധിക്കാതിരിക്കുന്നതു ദീനബന്ധുവിൻേറയും മലബാർമെയിലിൻേറയും ഗാന്ധിഭക്തിയാണെന്നാണോ നാട്ടുകാർ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്.

"അയിത്തത്തിൻെറ പേരിൽ ഏതു നിലയിലും എവിടേയും അവശതകൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്നതു നിയമപ്രകാരം ശിക്ഷാർഹമാണ്" എന്നു പുതിയ ഇന്ത്യൻഭരണഘടനയിൽ 17-ാം വകുപ്പ് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. കൊച്ചിഗവർമ്മേണ്ടു മാതൃകയായി സ്വീകരി[?]ച്ചിട്ടുള്ള ഭരണഘടനയാണിതു. കള്ളുകുടിയൻമാർക്കും കുഷ്ട്[ഠ]രോഗികൾക്കും നടക്കാവുന്ന വഴിയിൽകൂടി അയിത്തത്തിൻെറ പേരിൽ ഈഴവനും പുലയനും നടക്കാൻപാടില്ലെന്നു ശഠിക്കുന്ന പാലിയത്തച്ചനും, അതനുസരിച്ചു വിധി പാസ്സാക്കുന്ന ന്യായാധിപനും, അയിത്തം പാലിക്കാൻ പോലീസിനേയും പട്ടാളത്തേയും അയച്ചുകൊടുക്കുന്ന രാജാവും, ദീനബന്ധുവിൻേറയും മലബാർ മെയിലിൻേറയും കണ്ണിൽ കേവലം 'ന്യായവും സമാധാനവും പാലിക്കുന്ന' ബഹുമാന്യരായിത്തന്നെയിരിക്കുന്നു. ചേന്ദമംഗലത്തു തനി പട്ടാളനിയമം നടപ്പാക്കി വീടുതോറും കയറി കണ്ണിൽകണ്ടവരെയെല്ലാം തല്ലി എല്ലൊടിച്ച പോ[ാ]ലീസു മേധാവികൾ ദീനബന്ധുവിൻെറ മൊഴിയിൽ ന്യായവും സമാധാനവും പാലിക്കുന്ന ജനസേവകരാണുപോലും; മഹാത്മാഗാന്ധി മരിച്ചതു 'ഭാഗ്യം'; കഴിഞ്ഞകൊല്ലം കൊച്ചി രാജാവ് താൻ ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിന്നെതിരല്ലെന്ന ഒരു പ്രഖ്യാ

പനം പുറപ്പെടുവിക്കുകയുണ്ടായി. അന്നുതുടങ്ങി ഇക്കണ്ടവാരിയരും പു നമ്പിള്ളിയും അയ്യപ്പനും ഒക്കെ കുറെ ക്ഷേത്രങ്ങളെങ്കിലും സ്വമേധയാ തുറ പ്പിക്കാൻ ന്യായവും സമാധാനപരവു മായ മാർഗ്ഗത്തിൽകൂടി പരിശ്രമിച്ച കഥകളുണ്ടു. ഒരൊറ്റ സവർണ്ണക്ഷേ ത്രം തുറപ്പിക്കാൻ നമ്മുടെ ഈ മാന്യൻമാർക്കു കഴിഞ്ഞില്ല, ആറ്റു നോറ്റു ചൊവ്വര[ു]യാ മറ്റൊ ഒന്നു തുറപ്പിച്ചതും അൽപദിവസത്തി ന്നുള്ളിൽ കോടതിയിൽ വ്യവഹാര ത്തിന്നിടയാക്കുക മാത്രമാണുണ്ടാ യതു. നോക്കണേ! ന്യായത്തിൻെറ യും സമാധാനത്തിൻെറയും വിജയം!

'എച്ചിൽനക്കി പൊളിറ്റിക്സ്'

നാടുവാഴിത്തം എറിഞ്ഞുകൊടു ക്കുന്ന എച്ചിലിൻെറ പിന്നാലെ ര്[ാ]ടാനല്ല[ാ]തെ കൊച്ചിയിലെ പ്രജാമണ്ഡല നേതൃത്വവും ദീനബ ന്ധുവും മോഹിച്ചിട്ടില്ല, പഠിച്ചിട്ടില്ല. എച്ചിൽ നക്കാൻ കിട്ടാതായാൽ അവർ ചിലപ്പോൾ മുറുമുറുക്കിയെ ന്നുവരും. കിട്ടിയാൽ വാലാട്ടി യജ മാനപ്രീതി കാണിക്കും. കിട്ടാൻവേ ണ്ടി കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്കാരുടെ നേരെ ചാടി ശക്തിയായി കുരച്ചുതുടങ്ങും. പക്ഷേ, ഈ എച്ചിൽപട്ടികളുടെ കുര, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്കാരെയോ കൊച്ചി യിലെ ജനങ്ങളെയോ വഞ്ചിക്കാനോ പേടിപ്പിക്കാനോ പോകുന്നില്ല. രാജേ ന്ദ്രമൈതാനത്തെ അടിയുടെ വടു ഇത്ര ക്ഷണത്തിൽ മാഞ്ഞുപോ യല്ലോ എന്നവർക്കു അൽപം ഖേദ മുണ്ടാകുമെന്നു മാത്രം.

സഹോദരൻ അയ്യപ്പനെ വിലയിരുത്തി യത് വസ്തുതകൾക്കു നിരക്കുംവിധമല്ലെ ങ്കിലും, ലേഖനം അന്നത്തെ ജനരോഷം മുറ്റിയ അന്തരീക്ഷം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

പാലിയം സമരത്തിലെ ഏറ്റവും ആവേ ശകരമായ മറ്റൊരു വാർത്തയിലേക്കു കട ക്കാം. അന്ത്യശ്വാസത്തിലും സ്വന്തം ആദർശം വിളിച്ചുപറഞ്ഞ എ.ജി. വേലായുധനെ നമു ക്കിവിടെ കാണാം. പക്ഷേ വേലായുധൻെറ മരണത്തെക്കുറിച്ച് അവ്യക്ത വിവരണമാണ് ഇതിലുള്ളത്. അതിനുമുമ്പ് പി. ഗംഗാധരൻെറ അവ്യക്തവിവരണം കാണണം: 'പക്ഷേ ആരുടെ സ്നേഹനിർബന്ധങ്ങൾക്കും വഴങ്ങു ന്നതല്ലായിരുന്നു, അയിത്തപിശാചിനോടുള്ള

വേലായുധൻെറ ശത്രുത. യാതൊരു വാഹന സൗകര്യങ്ങളുമില്ലായിരുന്ന അന്നത്തെ വൈപ്പിൻ ഏതാണ്ട് പതിനഞ്ച് നാഴിക നടന്നാണ് പാല[ി]യത്ത് എത്തിയത്.... അങ്ങിനെ രോഗം കൊണ്ടും നീണ്ട യാത്രകൊണ്ടും തളർന്നു അവശനായ വേലായുധൻ പോലീസുകാരൻെറ ആദ്യത്തെ ലാത്തിയടികൊണ്ടുതന്നെ നിലംപതിച്ചു. പിന്നെ അവിടെ നിന്ന് എഴുന്നേൽക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. എങ്കിലും ശ്വാസനാളമടയുന്നതുവരെ ഇങ്കിലാബ് സിന്ദാബാദ്, പാലിയം സമരം സിന്ദാബാദ് എന്ന് കഴിയുന്നത്ര ഉച്ചത്തിൽ വിളിച്ചിരുന്നു. ഓരോ ഇങ്കിലാബിനും ചുറ്റും നിന്നിരുന്ന പോലീസുകാരിൽനിന്ന് ലാത്തിയടി തുടർന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. എന്നിട്ടും കണ്ഠനാളം ഞെരിഞ്ഞടയുന്നതുവരെ ഒരു വിപ്ലവകാഹളംപോലെ ആ മുദ്രാവാക്യം ഉയർന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. അവസാനം കണ്ഠം ഞെരിഞ്ഞ് പതറിയ സ്വരത്തിൽ മുഷ്ടിചുരുട്ടി ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് സഖാക്കളെ മുന്നോട്ട് എന്ന് വിളിച്ചുപറഞ്ഞ് ആ സമരവീരൻ രക്തസാക്ഷിത്വം വരിച്ചു'. (*പാലിയം സമരം*, 1985, പുറം 29,30)

ഈ വിവരണമനുസരിച്ച് പാലിയത്തെ സമരക്കളത്തിലാണ് വേലായുധൻ മരിച്ചത്. അടുത്ത പേജിൽ പി. ഗംഗാധരൻ വിവരിക്കുന്നതും ഇതിനു പൂരകമാണ് : *രണ്ടുമൂന്നു ദിവസം കഴിഞ്ഞ് എറണാകുളം ജനറലാശുപത്രിയിൽ അടികൊണ്ടവശയായി കിടന്ന കാളിയാണ് സ: എ. ജി. വേലായുധൻ മരിച്ചു എന്ന വിവരം പറഞ്ഞത്... അവരോടൊപ്പം അടികൊണ്ടു വീണ എ.ജി. വേലായുധൻെറ വിവരങ്ങളെല്ലാം കാളി കണ്ണുനീരോടെ ഒരുവിധം ആംഗ്യം കാണിച്ചു പറഞ്ഞും ഒപ്പിച്ചു. അവസാനം കാളി പറഞ്ഞു സഖാവ് മരിച്ചു, ഞാൻ രക്ഷപ്പെട്ടു. പിന്നെ അവരെന്നെ അടിച്ചില്ല. പക്ഷേ മരിച്ചിട്ടും അരിശം തീരാതെ പിന്നെയും പോലീസ് സഖാവിനെ അടിച്ചിരുന്നു എന്ന് കാളി തുടർന്ന് പറഞ്ഞു.*

ഇനി കാളിയിൽ നിന്നു കിട്ടിയ വിവരങ്ങൾവച്ച് നെൻമേലി എഴുതിയ വാർത്ത നോക്കാം. 16-3-'48ൻെറ *ദേശാഭിമാനി*യിലെ നാല് പാലിയം വാർത്തകളിൽപെടുമിത്:

സ: ഏ.ജി.വേലായുധൻെറ അന്ത്യസന്ദേശം

"സഖാക്കളേ ഞാൻ മരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു ദുഃഖിക്കേണ്ട എൻെറ പേരിൽ അഭിമാനം കൊള്ളുക!"

എറണാകുളം, മാർച്ച് 13
(സ്വ.ലേ. കമ്പി)

ഏറ്റവും ഗുരുതരമായ മുറിവുകൾ പറ്റിയ മറ്റു സഖാക്കൾ ഇവിടെ ആസ്പത്രിയിലാണ്. അഴീക്കലെ വിശ്വനാഥൻ എന്ന സഖാവിൻെറ തലയിൽ വലിയ ഒരു മുറിവുണ്ട്. അയാളുടെ കയ്യും ഒടിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കുപ്രസിദ്ധനായ ഹെഡ് കാൺസ്റ്റബിൾ കൊച്ചുണ്ണി മേനോൻ ഈ സഖാവിനെ ആശുപത്രിയിൽ വന്നതിന്നു ശേഷവും മർദ്ദിച്ചു.

ഇറ[ട]ക്കൊച്ചിയിലെ എം.എസ്. കൃഷ്ണൻ എന്ന സഖാവിൻെറ തലയിലും ആഴമുള്ള മുറിവുണ്ട്. ബൂട്ട്സു കൊണ്ടു ചവിട്ടുകൊണ്ടതു മൂലം ദേഹമാസകലം ചതവും മുറിവും ഉണ്ടു [പ.പ.]. ഈ സഖാവിനെ സ്റ്റേഷനിലേക്കു പോകുംവഴി പോലീസുകാർ കാലിൽ പിടിച്ചുപൊക്കിയിട്ടു തല നിലത്തിട്ടു കുത്തുകയുണ്ടായി. സഖാവിനു പനിയുണ്ട്.

പരിയാരത്തെ വേലായുധനെ ദേഹമാസകലം അടിച്ചുചതച്ചു. ഇയാളുടെ കൈക്കു കെട്ടുണ്ടു [പ.പ.].

ചാലക്കുടിയിലെ ഇ. കെ.വേലായുധൻ എന്നയാൾക്കു കൈക്കു കെട്ടും, ദേഹം മുഴുവൻ വേദനയും ഉണ്ട്. തെക്കേ മാലിപ്പുറത്തുകാരൻ പി.എസ് വേലായുധൻെറ തലയിൽഗുരുതരമായ മുറിവും മുഖത്തും ദേഹത്തുമെല്ലാം ചവിട്ടുകൊണ്ടു ചതവും ഉണ്ട്. ഇയാളുടെ ഇടതുകൈ ബാൻഡേജുവെച്ചു കെട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഇയാളുടെ കയ്യിൽ രണ്ടു രൂപായുണ്ടായിരുന്നു [പ.പ.].

അതു പോലീസുകാർ തട്ടിയെടുത്തു.

മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ ബീഡിസഖാവായ കുഞ്ഞിരാമൻ അനങ്ങാനും സംസാരിക്കാനും വയ്യാത്ത നിലയിലാണ്. ബുട്ട്സുകൊണ്ടു ചവു[വി]ട്ടിയിട്ടും മതിയാകാഞ്ഞിട്ട് പോലീസുകാർ ഈ സഖാവിന്റെ കൈക്കും കാലിനും പിടിച്ച് പൊക്കിയിട്ട് അനവധിപ്രാവശ്യം നിലത്തിട്ടടിക്കുകയുണ്ടായി.

പുലയപ്പെൺകുട്ടി കാളിക്കു തലയിൽ മുറിവും മേലാകെ വേദനയും ഉണ്ട്.

"നിങ്ങൾക്കു എന്റെ കാര്യത്തിൽ അഭിമാനം കൊള്ളാം."

ഇന്നലെ വൈകുന്നേരംവരെ ഇവർക്ക് പ്രാഥമികശുശ്രൂഷകൾ പോലും ചെയ്തിട്ടില്ല. <u>കാളിയെ കിടത്തിയിരുന്നതു മരിച്ചുപോയ സ. ഏ.ജി. വേലായുധന്റെ സമീപത്തായിരുന്നു.</u> (അടിവരചേർത്തത്) വേലായുധന്റെ ദേഹത്തിൽനിന്ന് അണ പൊട്ടിയതുപോലെ രക്തം ഒഴുകുന്നുണ്ടായിരുന്നു. അവസാന നിമിഷങ്ങളിൽ പ്രാണവേദനയോടെ ആ സഖാവ് വെള്ളം ചോദിച്ചു. പക്ഷേ ഒരു തുള്ളി കൊടുക്കാൻ ആളില്ലായിരുന്നു. മരിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ, പാർട്ടിക്കുവേണ്ടിയാണ് മരിക്കുന്നതെന്നുള്ള കാര്യമോർത്തു ആ സഖാവ് അഭിമാനം കൊള്ളുകയാണ് ചെയ്തത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അവസാനവാക്കുകൾ ഇതായിരുന്നു, "എന്റെ പ്രിയപ്പെട്ട സഖാക്കളേ ഞാൻ മരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു നിങ്ങളാരും ദുഃഖിക്കണ്ട. നിങ്ങൾക്കു എന്റെ കാര്യത്തിൽ അഭിമാനം കൊള്ളാനേ അവകാശമുള്ളൂ"

മരിക്കുന്ന സമയത്തിനുമുമ്പും പോലീസുകാർ അയാളുടെ അടുത്തുവന്നുനിൽക്കുകയും കാലുകൊണ്ടു തട്ടുകയും ചെയ്തു.

സ: വേലായുധൻ മേൽപ്പറഞ്ഞ വിധത്തിൽ കാളിയോടു സംസാരിച്ചപ്പോൾ അടുത്തുനിന്ന പോലീസുകാരൻ ചോദിക്കുകയാണ്, "എന്തടാ പോക്കിരികളെ, നിങ്ങൾ പ്രണയിക്കുകയാണോ?" എന്നു.

ഇതുകേട്ട കാള്[ി] ചുട്ട മറുപടി കൊടുത്തു. "എടാ മൃഗങ്ങളെ മൂടി നെടാ വായ്. നിയൊന്നും [പ.പ.] അഭിപ്രായം പറയണ്ട."

പ്[ി]ന്നെ പോലീസുകാർ ഒന്നും മിണ്ടിയിട്ടില്ല. മേൽപറഞ്ഞ വിവരങ്ങളെല്ലാം സ: കാളി എന്നോടു പട്[റ]ഞ്ഞതാണ്.

നമ്പൂതിരിസ്ത്രീകൾ ജാഥയായിട്ട് ആശുപത്രിയിലേക്കുവന്നതിനെ തടയുന്നതിന്ന് പത്തുപോലീസുകാരെ വെയിലത്തു നിറുത്തീട്ടുണ്ടു.

'കാളിയെ കിടത്തിയിരുന്നതു മരിച്ചുപോയ സ: എ.ജി. വേലായുധൻെറ സമീപത്തായിരുന്നു' എന്ന വാചകത്തിലെ സ്ഥലമേത്?

പാലിയത്ത് തല്ലേറ്റുവീണ വേലായുധനെയും കാളിയേയും മറ്റും അവിടെത്തന്നെ എവിടെയോ പോലീസ് വലിച്ചുകൊണ്ടിട്ടത്, ആശുപത്രിയിലെത്തിയ ലേഖകനോട് കാളി വിവരിച്ചതാകാം. എങ്കിൽ, പരിക്കേറ്റവരിൽ 'ഒരാൾ എറണാകുളം ആശുപത്രിയിൽവച്ചു മരിച്ച'തായി 14ൻെറ പത്രത്തിലുള്ളത് ആരെക്കുറിച്ചാണ്? അറിവുള്ളവർ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കാനപേക്ഷിക്കുന്നു.

അടുത്തത് കമ്യൂണിസ്റ്റുപാർട്ടിയുടെ പ്രസ്താവനയാണ്. മുകളിൽ കണ്ട വാർത്തകൾ ഇതിൽ സംഗ്രഹിച്ചുചേർത്തിട്ടുണ്ട്. അവ മുഴുവൻ ഇവിടെ ഉദ്ധരിക്കുന്നില്ല.

കൊച്ചിൻപോലീസിൻെറ ലാത്തിച്ചാർജ്ജിനെപ്പറ്റി തിരുവിതാംകൂർ ഗവർമ്മേണ്ട് പരസ്യാന്വേഷണം നടത്തണം

ആലുവാ, മാർച്ച് 13

പോലീസ് അറസ്റ്റ് ചെയ്യുന്നതിന്നുമുമ്പ് പറവൂർ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ [പ.പ.] പേരിൽ സ: എൻ. ശിവൻപിള്ള പുറപ്പെടുവിച്ച പ്രസ്താവന:

കൊച്ചിയിലെ പോലീസ് മേധാവിയായ മി. ഇന്നസൻറ് പാപ്പാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ലാത്തിയും തോക്കും ധരിച്ച ഉദ്ദേശം 200 റിസർവ്വ് പോലീസ് 5 ബസ്സുകളിലായി പാലിയം റോഡ് സത്യഗ്രഹികളെ മർദ്ദിക്കുന്നതിനായി ചേന്ദമംഗലത്തേക്കു പോകുംവഴി 1123 കുംഭം 26ാംനു പകൽ 2.45ന് പറവൂർ നാലുംകൂടിയ കവലയിൽ എത്തിച്ചേർന്നു. അന്നേ ദിവസം രാവിലെ പാലിയം റോഡ് സത്യഗ്രഹികളായ 300 പേരെ മൃഗീയമായി അടിച്ചു പരിക്കേൽപിച്ചു എന്ന വാർത്ത കേട്ടു ക്ഷുഭിതരായിരുന്ന പറവൂരെ ജനങ്ങൾ ഒന്നിച്ചുചേർന്ന് "കൊച്ചിൻ പോലീസ്, തിരിച്ചു

പോണം" എന്ന് വിളിച്ചുകൊണ്ടു റിസർവ്വുസൈന്യത്തിൻെറ മുൻപിൽ പ്രകടനം നടത്തി. പ്രകടനം കാരണം വണ്ടികൾ മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോകാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാതായിത്തീർന്നു.

പ്രകടനം നയിച്ചിരുന്നവരും റിസർവ്വിനെ നയിച്ചിരുന്നവരും തമ്മിൽ സംസാരിക്കുകയും സ്ഥലം പോലീസ് ഇൻസ്പെക്ടർ വന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ടാലല്ലാതെ പ്രകടനം അവസാനിക്കയില്ലെന്ന് പ്രകടനക്കാർ ഏകകണ്ഠമായി പ്രഖ്യാപിക്കയും ചെയ്തു....

ഉദ്ദേശം 5 മണിയോടുകൂടി കോപാക്രാന്തനായ മി. പാപ്പാളി സമാധാനപരമായി പ്രകടനം നടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന ജനങ്ങളുടെനേരെ യാതൊരു മുന്നറിയിപ്പും കൂടാതെ ലാത്തിച്ചാർജ്ജ് ചെയ്യുവാൻ റിസർവ്വു പോലീസിനോടാജ്ഞാപിച്ചു. 'രാജേന്ദ്രമൈതാനം' ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടു .... സ്ഥലത്തുണ്ടായിരുന്ന തിരുവിതാംകൂർ പോലീസുകാരനുപോലും ലാത്തിയടികൊണ്ടു എന്നതിനു ഞാൻ ദൃക്സാക്ഷിയാണ്.

കൊച്ചിൻ പോലീസിൻെറ അക്രമം നിയമവിരുദ്ധമാണ്

കൊച്ചിൻ പോലീസിന് തിരുവിതാംകൂറിലെ ജനങ്ങളെ തിരുവിതാംകൂറിൽവെച്ചു കയ്യേറ്റം ചെയ്യുവാനുള്ള യാതൊരവകാശവും അധികാരവും ഇല്ലെന്നുതന്നെയല്ല, നിയമവിരുദ്ധമായ ഈ അക്രമത്തിന്നെതിരായി നടപടിയെടുക്കേണ്ട ചുമതല തിരുവിതാംകൂർ ഗവർമ്മെണ്ടിനുണ്ടെന്നുടികൂ[കൂടി] ഞാൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊള്ളുന്നു. എന്നാൽ സംഭവത്തിനുശേഷം സ്ഥലത്തുവന്ന ആല[ു]വാ എ.എസ്സ്.പി. മി: ശർമ്മ കൊച്ചിൻ പോലീസ് നടത്തിയ അക്രമങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് അന്വേഷിച്ച് നടപടികളാരംഭിക്കുന്നതിന്നു പകരം മർദ്ദകപ്രമാണിയായ പാപ്പാളിയുമൊരുമിച്ച് ചേന്ദമംഗലത്തു പോവുകയും തിരിച്ചുവന്നപ്പോൾ മൈഗഫോൺ വിളിക്കരുതെന്നും യോഗങ്ങളും ഘോഷയാത്രകളും നടത്തിയാൽ നടപടിയെടുക്കുമെന്നും ഭീഷണി പുറപ്പെടുവിക്കയാണുണ്ടായത്.

ഇതിൻെറയർത്ഥം കൊച്ചിഗവർമ്മെണ്ടും പോലീസും പാലിയത്തച്ചൻെറ ദുരഭിമാനം നിലനിർത്താൻ

എന്തു ചെറ്റത്തരവും അക്രമവും പ്രവർത്തിക്കുമെന്നും, തിരുവിതാംകൂർ ഗവർമ്മേണ്ടും പോലീസും അവയെ അനുകൂലിക്കയും സഹായിയ്ക്കയും ചെയ്യുമെന്നുമാണ്.

പ്രകടനം നടന്നുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോഴും ലാത്തിച്ചാർജ്ജിനുശേഷവും പാലിയത്തച്ചൻെറ ഏജൻറൻമാരായ ചില റൌഡികൾ ബഹളമുണ്ടാക്കാനും കയ്യേറ്റം ചെയ്യാനും പ്രകടനം നയിച്ച കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രവർത്തകർ ഒളിച്ചുപോയെന്നും മറ്റും കള്ളപ്രചരണം നടത്താനും തയ്യാറായെന്നുള്ളതും കോൺഗ്രസ്സ് പ്രവർത്തകർ ഇതുകൊണ്ടുളവായിട്ടുള്ള സാഹചര്യങ്ങളുപയോഗിച്ചു കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്കാരെ ആക്ഷേപിക്കുന്നുണ്ടെന്നുള്ളതും പ്രസ്താവ്യമാണ്.

പരസ്യാന്വേഷണം നടത്തുക

ഈ അക്രമത്തിന് സ്ഥലത്തെ കോൺഗ്രസ്സ് പ്രവർത്തകർ മേൽപ്പറഞ്ഞ രീതിയിൽ കൂട്ടുനിൽക്കുകയല്ല പ്രത്യുത രാജ്യത്തിൻെറ പാരമ്പര്യത്തിന്- അല്ല മഹത്തായ മലയാളി ജനതയുടെ ഉത്തമതാൽപര്യങ്ങൾക്കു - യോജിച്ച രീത[ി]യിൽ അക്രമത്തെ ചെറുക്കാൻ മുന്നോട്ടു വരികയും സംഭവത്തെപ്പറ്റി ഒരു പരസ്യാന്വേഷണം [പ.പ.] നടത്താനാവശ്യപ്പെടുകയുമാണ് വേണ്ടത്. ഇന്നാട്ടിലെ ഇതര രാഷ്ട്രീയ സാമുദായിക സംഘടനകളും പൊതുജനങ്ങളും ഈ അക്രമത്തെ പ്രതിഷേധിക്കണമെന്നും ഒരു പരസ്യാന്വേഷണം നടത്തി കുറ്റക്കാരെ ശിക്ഷിക്കാൻ തിരുവിതാംകൂർ ഗവർമ്മേൻറിനെ നിർബ്ബന്ധിക്കണമെന്നും ഞങ്ങൾ അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.

മാർച്ച് 16ൻെറ *ദേശാഭിമാനിയിൽ* നെൻമേലിയുടെ എറണാകുളം വാർത്ത ഒന്നുകൂടിയുണ്ട്. ഇതെഴുതിയതും 13നു തന്നെ. നാം പരിശോധിക്കുന്ന പാലിയം വാർത്തകളിൽ അദ്ദേഹത്തിൻെറ പേര്, ബൈലൈനിലുള്ള ഏക വാർത്തയാണിത്. മുമ്പും പിമ്പും ഒട്ടേറെ വാർത്തകളിൽ 'നെൻമേലിയുടെ കമ്പി' എന്ന ബൈലൈൻ *ദേശാഭിമാനി*തന്നെ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. കേരളപത്രങ്ങളിൽ ബൈലൈനിൽ പേരു ചേർക്കപ്പെട്ട ആദ്യ മലയാളി പത്രപ്ര

വർത്തകൻ നെൻമേലിയാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

പത്രങ്ങളുടെയും പ്രസ്സിൻെറയും നേരെ

കൊച്ചിഗവർമ്മെണ്ട് ചന്ദ്രഹാസം ഇളക്കുന്നു

എറണാകുളം മാർച്ച് 13
(നെൻമേലിയുടെ കമ്പി)

ഇന്നു ഗവർമ്മേണ്ടു പുറപ്പെടുവിച്ച പ്രസ്സ് കമ്യൂണിക്കേയിൽ ചേന്ദമംഗലത്തെ സ്ഥിതിഗതികൾ സാധാരണരീതിയിലായിരിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നു. "സ്റ്റേറ്റിലുള്ള ചില പ്രസിദ്ധീകരണക്കാരും പത്രങ്ങളും ചേന്ദമംഗലം ശാന്തമാണെന്നു സമ്മതിക്കാൻ ഇനിയും മടി കാണിക്കുന്നതിൽ ഗവർമ്മേണ്ടു പരിതപിക്കുന്നുവത്രേ! ['പരിതപിക്കുന്നു' എന്നതിനോട് ലേഖകൻ ചേർത്തതാകണം 'അത്രേ'.*] അവർ പുറപ്പെടുവിക്കുന്ന അഭിപ്രായങ്ങളുടെ ഫലം അവിടുത്തെ ചൂടുപിടിച്ച അന്തരീക്ഷം തണുപ്പിക്കാനല്ല, അവിടെ കൂടുതൽ കുഴപ്പം സൃഷ്ടിക്കാനാണു പ്രയോജനപ്പെടുക. ഈ പ്രസിദ്ധീകരണക്കാർ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്കാരെ മുറിവുപറ്റിയ നിഷ്കളങ്കരായ[ി]ട്ടും, പോലീസുകാരെ ഹൃദയശൂന്യരായ കുഴപ്പക്കാരായിട്ടും ചിത്രീകരിക്കാൻ അത്യാകാംക്ഷയുള്ളവരായിട്ടുതോന്നുന്നു. ഗവർമ്മേണ്ട് ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. അതു കൊച്ചിയിലൊരിടത്തും ഇമ്മാതിരി കുഴപ്പവും നിയമത്തിനെതിരായ പ്രവൃത്തിയും അനുവദിക്കയില്ല. കൂടാതെ ഭരണകൂടത്തിനോടു വെറുപ്പും വിദ്വേഷവും ഉണ്ടാക്കുന്നതും അതിൻെറ സൽപ്പേരിന് ഹാനിസംഭവിക്കുന്നതും ആയ തരത്തിൽ പ്രചരണം നടത്തുന്ന ആളെ[യും] സംഘടനയേയും ഗവർമ്മേണ്ട് അടിച്ചമർത്തുകയും ചെയ്യും. ഗവർമ്മേണ്ട് പ്രസ്സിന് സകല സ്വാതന്ത്ര്യവും കൊടുക്കണമെന്നുള്ള കാര്യത്തിൽ വളരെ ആഗ്രഹമുള്ള കൂട്ടത്തിലാണ്. ന്യായമായ വിധത്തിൽ നിയമത്തിൻെറ പരിധിയിൽ നിന്ന് അതിന് വിമർശനങ്ങളും നടത്താം. എന്നാൽ കൊച്ചിയിൽ അരാജകത്വവും കുഴപ്പവും സൃഷ്ടിക്കണമെന്നു മോഹിക്കുന്ന ചില വ്യക്തികളുടെയും, ഏജണ്ടൻമാരുടെയും കയ്യിലടക്കപ്പെട്ടാൽ അത് ആപത്തിലാകുമെന്നും അതിനെ താക്കീതുചെയ്തുകൊള്ളുന്നു."*

ഗവർമ്മേണ്ടിൻെറ മർദ്ദനനയത്തെ പ്രതിഷേധിക്കാത്ത പ്രജാമണ്ഡലം നേതാക്കളുടെ കീഴറ[ട]ങ്ങൽനയമാണ് ജനങ്ങളുടെ നാവരിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിന്നു മി. ടി.കെ. നായർ ഗവർമ്മേണ്ടിന്നു കരുത്തുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുന്നത്.

നാലാമത്തെ ഇനം 'ഇന്നത്തെ നുണകൾ' എന്ന പംക്തിയിലെ ലേഖനമാണ്. സർക്കാര നുകൂല-സമരവിരുദ്ധ പത്രങ്ങളുടെ പൊതു ചിത്രം ഇതിലുണ്ട്. കുംഭം 26 സമം മാർച്ച് 9 എന്നുമുണ്ട്.

ദീനബന്ധുവിന്റെ കള്ളപ്രചരണം

(ടി.സി. കണ്ണൻ)

1123 കുംഭം 28-ാംനു മാർച്ച് 11-ാംനു കൊച്ചിയിലെ ദീനബന്ധു പത്രത്തിൽ "പറവൂരിലെ കമ്യൂണിസ്റ്റ് വിക്രിയകൾ" എന്ന തലക്കെട്ടിൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്ന റിപ്പോർട്ടിൽ പച്ചക്കള്ളവും അടിസ്ഥാനരഹിതവുമായ പലകാര്യങ്ങളും എഴുതിച്ചേർത്തിരിക്കുന്നു.

ആലുവായിലെ ചില കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിനേതാക്കൻമാർ പോലീസ്സുബസ്സുകളെ ബലമായി തടഞ്ഞുനിറുത്തി ബസ്സിന്റെ ബംബറിലും ബോണറ്റിലും കയറിനിന്ന് വീറോടുകൂടിയ പ്രസംഗങ്ങൾ ചെയ്തു വീറുകയറ്റി എന്നും കോൺഗ്രസ്സു പ്രവർത്തകൻമാരും പൌരമുഖ്യൻമാരും പാവപ്പെട്ട ജനങ്ങളെ മ[ർ]ദ്ദനത്തിന്നിരയാക്കാതിരിക്കാൻ സഖാക്കളോട് അഭ്യർത്ഥിച്ചു, അവർ അതു ചെവിക്കൊണ്ടില്ലെന്നും റിപ്പോർട്ടിൽ പറയുന്നു.

എന്നാൽ അയൽരാജ്യക്കാരായ ചേന്ദമംഗലസത്യഗ്രഹികളെ സഹായിക്കേണ്ടത് തിരുവിതാംകൂറുകാരുടെ കടമയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കി വഴിനടക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടി നടത്തുന്ന സത്യഗ്രഹത്തെ അടിച്ചമർത്താനും നരവേട്ടനടത്താനും തിരുവിതാംകൂറിൽക്കൂടി പോയ കൊച്ചിപട്ടാളലോറിയുടെ നേരെ പറവൂരിലെ വർഗ്ഗബോധമുള്ള ജനങ്ങൾ "കൊച്ചിപോലീസ്സു തിരിച്ചുപോകണ"മെന്നുള്ള മുദ്രാവാക്യം" [പ.പ.] മുഴക്കിക്കൊണ്ട് ലോറിയുടെ മുമ്പിൽ പ്രകടനം നടത്തി. പറവൂർ നിവാസികൾ ചേന്ദമംഗലം സത്യഗ്രഹികളോടുള്ള തങ്ങളുടെ കടമ വെളിപ്പെടുത്തി.

അതല്ലാതെ, ആലുവായിൽനിന്നും കുറെ കമ്യൂണിസ്റ്റ്കാർ പോയി പറവൂരിൽ ആവേശകരമായ പ്രസംഗം നടത്തി പാവപ്പെട്ട ജനങ്ങളെ മർദ്ദനത്തിന്നിരയാക്കുകയല്ല ചെയ്തതു. ആലുവായിൽനിന്നും ആരുംതന്നെ അവിടെ പോയിരുന്നിട്ടുമില്ല.

ആലുവായിൽ ഇതിനു മുമ്പ് പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു സഖാവും, ഏതാനും മാസങ്ങളായി പറവൂരിൽ തൊഴിലാളികളുടെയിടയിൽ പ്രവർത്തിച്ചു വരുന്ന ആളുമായ സ: എൻ.കെ. മാധവൻ ഈ സംഭവവികാസങ്ങൾക്കിടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. അതിന്നു വേറെ തെളിവു [പ.പ.] ആവശ്യമില്ല.

കാരണം "പുര കത്തുമ്പോൾ വാഴവെട്ടുക' എന്ന പഴ

ഞ്ചൊല്ലുപോലെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ മത്സരിച്ച അവസരംമുതൽ മാധവനെ ഉപദ്രവിക്കാൻ തക്കംനോക്കിയ ഗു[ു]ണ്ടകളിൽപ്പെട്ട [പ.പ.] തങ്കപ്പൻപിള്ള എൻ. കെ. മാധവനെ മൃഗീയമായി ഈ തക്കത്തിൽ മർദ്ദിച്ചു.

ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ ദീനബന്ധുവിൻെറ മറ്റൊരു കള്ളപ്രചാരവേല നാട്ടുകാർക്ക് മനസ്സിലാക്കാം. കമ്യൂണിസ്റ്റ്കാർ ഓരോരുത്തരായി രംഗത്തുനിന്നും അന്തർദ്ധാനം ചെയ്തുവെന്നും പിന്നീടു പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുവെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. അത് കല്ലുവെച്ച കള്ളത്തരമാണ്. മധവൻ പ്രകടനത്തിൻെറ ആദ്യംമുതൽ അവസാനംവരെ ഉണ്ടായിരുന്നു.

സ്ഥലത്തെ കോൺഗ്രസ്സ് പ്രവർത്തകരിൽ ചിലരുടെ സംസാരം കൊച്ചിപോലീസ്സിനു ജനങ്ങളെ മർദ്ദിക്കാൻ പിൻബലം നൽകി. ഇതു കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് വിക്രിയയായി കോൺഗ്രസ്സുകാർ പ്രചരണം ചെയ്തു. നാട്ടുകാർ നടത്തിയ പ്രകടനത്തെ അടിച്ചമർക്കാൻ പട്ടാളമേധാവികൾ മർദ്ദനം അഴിച്ചുവിട്ടു.

സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി ചേന്ദമംഗലത്തു നടത്തുന്ന സത്യഗ്രഹത്തെ മർദ്ദിച്ചൊതുക്കാൻ പോയ പട്ടാളലോറിയുടെ മുമ്പിൽ പറവൂർ നിവാസികൾ പ്രകടനം നടത്തിയത് ആക്ഷേപിക്കാനല്ലാതെ കൊച്ചിപോലീസ് തിരുവിതാംകൂറിൽ കടന്നു നടത്തിയ ഈ മൃഗീയമായ മർദ്ദനത്തെപ്പറ്റി ഒന്നും പറയാതെ കമ്യൂണിസ്റ്റാക്രമത്തെ സംബന്ധിച്ചു ഭരണിപ്പാട്ടുപാടാനാണ് ദീനബന്ധുവിൻെറ ബദ്ധപ്പാട്.

മനുഷ്യസമത്വത്തിന് കേരളീയർ നടത്തിയ പോരാട്ടങ്ങളിൽ അനുപമമായ ഒന്നിലൂടെയാണ് നാം കടന്നുപോന്നത്. പൊതുവെ പറയപ്പെടുന്നപോല അയിത്തജാതിക്കാരുടെ മാത്രം സ്വാതന്ത്ര്യസമരമല്ല അത്. ജീർണിച്ച നാടുവാഴിത്തത്തിൻെറ കോവിലകങ്ങളിൽ നിന്നു പുറത്തുചാടിയ മഹാശയരായ യുവതീയുവാക്കളുടെ തുണയുമുണ്ടായിരുന്നു പാലിയം സമരത്തിന്ന്. തങ്ങളുടെ മറ്റുതരം അടിമത്തങ്ങൾ പൊട്ടിക്കാൻ അവർ അയിത്ത വിരുദ്ധ സമരത്തിൽ അണിചേരുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ, പുതിയ കേരളീയരുടെ പൊതുസ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൻെറ ഭാഗമായി പാലിയം സമരം.

(ജി.എം. നെൻമേലിയെക്കുറിച്ച് അടുത്തു പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന പുസ്തകത്തിൻെറ ഭാഗമാകും ഇവിടെ ചേർത്ത രേഖകൾ.) □

സംവാദം

പണിക്കൂട്ടങ്ങളുടെ പൊരുൾ

കെ.എൻ. ഹരിലാൽ

സാഹിത്യരചനകൾക്ക് ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൻെറ സ്വഭാവം കൈവരുന്നതുപോലെ തന്നെ അസ്വീകാര്യമാണ് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രഗവേഷണപഠനങ്ങൾ 'സാഹിത്യ'സൃഷ്ടിയാകുന്നതും എന്ന് വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നു ജി. ഗോപിക്കുട്ടനും ടി.ടി. ശ്രീകുമാറും ചേർന്ന് 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെക്കുറിച്ചെഴുതിയ ലേഖനം (*കേരളപഠനങ്ങൾ* 5, പുറം 5-17). അതിന് ഒരു കഥയുടെ ഭംഗിയും ഒഴുക്കും ഉണ്ട്. ഒപ്പം ലേഖനത്തിലെ പല വിവരങ്ങളും, പ്രധാന നിരീക്ഷണങ്ങൾതന്നെയും കേരളത്തിലെ ഗ്രാമീണ തൊഴിൽമേഖലയുടെ മൂർത്തയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ തലം വിട്ട് കഥയുടെ സാങ്കൽപികയുക്തിലോകത്തിൽ എത്തിപ്പെടുന്നുമുണ്ട്.

പ്രധാനവാദം

ലേഖകരുടെ വാദഗതി ഇങ്ങനെ: തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ വളർച്ചയും, അവരുടെ നിരവധി സംഘടിതസമരങ്ങളും ഗ്രാമീണമേഖലയിൽ കൂലിനിരക്ക് നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ തൊഴിലാളികൾക്ക് നിർണ്ണായക പങ്ക് നേടിക്കൊടുത്തു. ഇതിൻെറ ഫലമായി വിവിധ തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്നവരുടെ കൂലിനിരക്കുകൾ കഴിഞ്ഞ ഏതാനും വർഷങ്ങളിൽ അതിദ്രുതം വർദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഭരണകൂടത്തിൻെറ മുൻകയ്യിൽ പിറവിയെടുത്ത വ്യവസായബന്ധസമിതികളിലുംമറ്റും തൊഴിലാളികൾക്ക് പ്രാതിനിധ്യവും കിട്ടി. എന്നാൽ തൊഴിലാളികൾ നേടിയെടുത്ത ആധിപത്യത്തിന് വിരാമമിടാൻ മൂലധനം വൈവിധ്യമാർന്ന തന്ത്രങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു: സംഘടനാനേതൃത്വത്തിലേക്ക് ഉയർന്ന ജീർണ്ണശക്തികളുടെ ദൗർബ്ബല്യം മുതലെടുക്കുന്നതുമുതൽ സംഘടിതശക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സംഘടനകളെ നേരിടുന്നതുവരെ.

> *ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് സംഘടനാ കെട്ടുപാടുകളിൽനിന്നും വിമുക്തമായ ചെറുപ്പക്കാരുടെ ചെറുസംഘങ്ങൾ പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ രൂപീകരിച്ച് ഗ്രാമീണ തൊഴിൽമേഖലയിലെ നിർണ്ണായകഘടകമായി മാറിയിരിക്കുന്നത്. കൂലി നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ ഒരുകാലത്ത് തൊഴിലാളിസംഘടനകൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നതും ഇപ്പോൾ നഷ്ടപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ പ്രാമുഖ്യം തൊഴിലാളികൾക്ക് അനുകൂലമായി തിരിച്ചുപിടിക്കാൻ പണിക്കൂട്ടങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞിരി*

ക്കുന്നു എന്നത് നിസ്സാരകാര്യമല്ല. തൊഴിലാളി സംഘടനാ ജീർണ്ണതക്കെതിരായുള്ള കേരളത്തിലെ തൊഴിലാളികളുടെ ഒരു പരോക്ഷ വിമർശനമായി പണിക്കൂട്ടങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല എന്ന് തോന്നുന്നു (പുറം 15).

നിർവ്വചനവും നിഗമനവും

"തൊഴിലാളിസംഘടനകളുമായി നേരിട്ട് ബന്ധമില്ലാത്തവയും അവയുടെ മേൽക്കോയ്മ അംഗീകരിക്കാത്തവയുമായ തൊഴിലാളികളുടെ സംഘങ്ങൾ സ്വതന്ത്രമായ പണിക്കൂട്ടങ്ങൾക്ക് രൂപംനൽകുകയും അവ തൊഴിൽ മേഖലയെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കെൽപുള്ള ഭൗതികശക്തിയായി ഉയർന്നുവരികയും ചെയ്യുന്ന നൂതനപ്രതിഭാസ"ത്തെ അപഗ്രഥിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു പരിപ്രേക്ഷ്യം അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ലേഖകരുടെ ലക്ഷ്യം. 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ ഈ നിർവ്വചനമാണ് പഠനത്തിൻെറ വഴി തുടക്കത്തിലേ തെറ്റിച്ചത്. 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ നിർവ്വചിക്കുന്നത് അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയുമായുള്ള അവയുടെ ബന്ധത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയല്ല, തൊഴിലാളിസംഘടനകളുമായി 'ബന്ധമില്ലാത്ത', അവയുടെ മേൽക്കോയ്മ അംഗീകരിക്കാത്ത, അവയിൽനിന്നും 'സ്വതന്ത്രമായ' തുടങ്ങിയ വിശേഷണങ്ങളിലൂടെയാണ് എന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക. 'ജീർണ്ണത'ബാധിച്ച തൊഴിലാളിസംഘടനകൾക്ക് ബദലായി ഉരുത്തിരിയുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളായി മാത്രമേ 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ കാണാൻ കഴിയുന്നുള്ളൂ എന്നതാണ് ലേഖകർ അവതരിപ്പിക്കുന്ന പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൻെറ പ്രധാന ബലഹീനത.

'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ തൊഴിലാളിസംഘടനകൾക്ക് ബദലായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന നിർവ്വചനത്തിൽത്തന്നെ പഠനത്തിൻെറ നിഗമനങ്ങളും ഒളിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രധാന നിഗമനങ്ങൾ ഇവയാണ്. ഒന്ന്, തൊഴിലാളിസംഘടനകൾ നേരിടുന്ന അപചയമാണ് ഗ്രാമീണമേഖലയിൽ 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' വ്യാപകമാവാൻ കാരണം. രണ്ട്, തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ ജീർണ്ണത മൂലം തൊഴിലാളികൾക്ക് നഷ്ടമായ ആധിപത്യം തിരിച്ചുപിടിക്കാൻപോന്ന തൊഴിൽ സ്ഥാപനങ്ങളാണ് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'. ഈ രണ്ട് നിഗമനങ്ങൾക്കും യുക്തിയുടെയും തെളിവുകളുടെയും പിൻബലമില്ല. 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' നിലനിൽക്കുന്ന മേഖലകളിലെ തൊഴിലാളികളുടെയും തൊഴിലുടമകളുടെയും പ്രത്യേകതകൾ, അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയുടെ സമകാലീന അവസ്ഥ, തൊഴിലാളി-തൊഴിലുടമ ബന്ധത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ, വിരുദ്ധ താൽപര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുന്നതിന് തൊഴിലുടമകളും തൊഴിലാളികളും സ്വീകരിക്കുന്ന സമ്മർദ്ദ-ചെറുത്തുനിൽപുതന്ത്രങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുടെ ശ്രദ്ധാപൂർവ്വമായ വിശകലനവും ലേഖനത്തിലില്ല. 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ എന്നല്ല, തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെതന്നെയും ബലതന്ത്രം മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് തൊഴിൽവിപണിയുടെ അത്തരമൊരു സൂക്ഷ്മപരിശോധന കൂടിയേതീരൂ. ഇത് വിസ്മരിച്ചുകൊണ്ട്, 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയുടെയും അതിൻമേൽ നിയന്ത്രണം നേടാനുള്ള നിരന്തര സംഘർഷങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽനിന്ന് അടർത്തിമാറ്റി, കേവലം തൊഴിലാളിസംഘടനകൾ നേരിടുന്ന ജീർണ്ണതയുമായി മാത്രം ബന്ധപ്പെടുത്തി വിശദീകരിക്കണമെന്ന വാശിയാണ് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപഠനങ്ങളുടെ രീതി ഉപേക്ഷിച്ച് കഥാസാഹിത്യത്തിൻെറ സങ്കേതങ്ങളെ പുണരാൻ ഈ ഗവേഷകരെ നിർബ്ബന്ധിതരാക്കുന്നത്. ഇല്ലാത്ത തൊഴിലാളിസംഘടനകൾ ഉണ്ടെന്ന് സങ്കൽപിച്ച് അവയുടെ ജീർണ്ണതയെക്കുറിച്ച് ഉപന്യസിക്കുമ്പോഴും, ചില പ്രത്യേകതരം തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടുന്ന തൊഴിലാളികളുടെ സംഘങ്ങൾക്കുമേൽ അവയ്ക്ക് താങ്ങാനാവാത്ത ഗുണഗണങ്ങൾ ആരോപിക്കുമ്പോഴും ഗവേഷകർക്ക് അത്യാവശ്യമായ നിരീക്ഷണപാടവമല്ല, മറിച്ച് ഭാവനാവിലാസമാണ് പ്രകടിതമാവുന്നത്.

തൊഴിലാളിസംഘടനകളും *പണിക്കൂട്ടങ്ങളും*

കേരളത്തിലെ തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും സമരങ്ങളും കൂലി

നിശ്ചയിക്കുന്നതടക്കമുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ തൊഴിലാളികൾക്ക് നിർണ്ണായകസ്വാധീനം നേടിക്കൊടുത്തു എന്നത് ഒരു പൊതുപ്രസ്താവം എന്നനിലയിൽ പൂർണ്ണമായും ശരിയാണ്. അതുപോലെ തൊഴിലാളിസംഘടനകളിൽ ചിലതിനെയെങ്കിലും ഒരുതരത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരുതരത്തിലുള്ള ജീർണ്ണത ബാധിച്ചിരിക്കുന്നു എന്ന കാര്യത്തിലും തർക്കമില്ല. എന്നാൽ 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ ഉൽഭവവും വളർച്ചയും തൊഴിലാളിസംഘടനകൾ നേരിടുന്നു എന്നു പറയുന്ന അപചയത്തിൻെറ ചെലവിൽ വിശദീകരിക്കുന്നിടത്ത് ഈ ലേഖനത്തിൻെറ വാദഗതികളെ പാടെ ദുർബ്ബലപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം മറയ്ക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇന്ന് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' ഒരു ശക്തിയായി മാറിക്കഴിഞ്ഞു എന്ന് ലേഖകർ അവകാശപ്പെടുന്ന ഒരു മേഖലയിലും ഒരു കാലത്തും കേരളത്തിൽ ശക്തമായ തൊഴിലാളിസംഘടനകൾ നിലനിന്നിരുന്നില്ല എന്നതാണ് അത്! ഉദാഹരണത്തിന്, ലേഖകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' കാണപ്പെടുന്ന നിർമ്മാണമേഖലയിൽ തൊള്ളായിരത്തി എഴുപതുകളിലും എൺപതുകളിലും മാത്രമാണ് നഗരങ്ങളിൽപ്പോലും തൊഴിലാളിസംഘടനകൾ കടന്നുവരുന്നത്.[1] നിർമ്മാണപ്രക്രിയയുടെ സങ്കീർണ്ണതകളും ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളും കാരണം വളരെ വൈകിമാത്രം ഒന്നിച്ചുചേർന്ന ഈ രംഗത്തെ തൊഴിലാളിസംഘടനകൾ ബാലാരിഷ്ടതകൾ പിന്നിട്ടിട്ടില്ലെങ്കിലും ശക്തിപ്രാപിച്ചുവരികയാണ് എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം.

'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെയും തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ അപചയത്തെയും കൂട്ടിയിണക്കുന്ന കണ്ണി കൃത്രിമമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുതകുന്ന തെളിവുകൾ ലേഖനത്തിൽത്തന്നെ ലഭ്യമാണ്. ലേഖകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ചില സവിശേഷ തൊഴിലുകളിലാണ് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' ശക്തിപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ അത്തരം തൊഴിലുകളുടെ പ്രത്യേകതകളല്ലേ 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ പ്രചാരത്തിന് കാരണം? മേൽപറഞ്ഞ സവിശേഷതകളില്ലാത്ത ഗ്രാമീണതൊഴിൽമേഖലകളിൽ തൊഴിലാളിസംഘടനകൾ സജീവമാണെന്നത് ലേഖകർ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട് എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ ജീർണ്ണതയാണ് കാരണമെങ്കിൽ രണ്ടാമതുപറഞ്ഞ മേഖലകളിലാണല്ലോ 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' കൂടുതൽ സജീവമാവേണ്ടത്? ചുരുക്കത്തിൽ അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയുടെയും ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളുടെയും സവിശേഷതകളിലാണ് തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ പ്രവർത്തനരീതിയിലല്ല 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ പൊരുളന്വേഷിക്കേണ്ടത്. 'പണിക്കൂട്ട'മെന്നത് തൊഴിലാളികളെ നിയമിക്കുന്നതിനും പണി നടത്തിയെടുപ്പിക്കുന്നതിനുമുള്ള ഒരു പ്രത്യേക രീതിയാണ്. അതിൻെറ പ്രചാരവും തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ പ്രവർത്തനവും തമ്മിൽ ലേഖകർ ആരോപിക്കുന്നതുപോലുള്ള ലളിതമായ ബന്ധമല്ല ഉള്ളത്.

ഒരുകാലത്ത് ശക്തമായിരുന്ന തൊഴിലാളിസംഘടനകളെ പിന്നീട് ബാധിച്ച ജീർണ്ണത മൂലം തൊഴിലാളികൾക്ക് നഷ്ടമായ ആധിപത്യം തിരിച്ചുപിടിക്കാൻ അവതാരമെടുത്ത സ്വതന്ത്രതൊഴിലാളികളുടെ ചെറുസംഘങ്ങളാണ് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' എന്ന സിദ്ധാന്തത്തിൻെറ ആദ്യഭാഗം വളരെ ദുർബ്ബലമാണെന്ന് കണ്ടല്ലോ. തൊഴിലാളികൾക്ക് നഷ്ടമായ ആധിപത്യം തിരിച്ചുപിടിക്കാൻപോന്ന തൊഴിൽസ്ഥാപനങ്ങളാണ് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' എന്ന് വാദിക്കുന്ന രണ്ടാംഭാഗവും അത്രതന്നെ ദുർബ്ബലമാണ്. അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയുടെ മേലുള്ള മൂലധനാധിപത്യം ചെറുക്കുന്നതിലും അയവുവരുത്തുന്നതിലും തൊഴിലാളിസംഘടനകളെ അപേക്ഷിച്ച് പണിക്കൂട്ടങ്ങൾക്കുള്ള സവിശേഷബലമെന്ത്, അതിൻെറ ഉറവിടമെന്ത് എന്നത് പഠനത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നില്ല. പണിക്കൂട്ടങ്ങളുടെ വിജയം ഉദാഹരിക്കുന്ന സമൂർത്ത

1 കെ.എൻ. ഹരിലാൽ, *കേരളാസ് ബിൽഡിംഗ് ഇൻഡസ്ട്രി ഇൻ ട്രാൻസിഷൻ: എ സ്റ്റഡി ഓഫ് ദി ഓർഗനൈസേഷൻ ഓഫ് പ്രൊഡക്ഷൻ ആൻഡ് ലേബർ പ്രോസസ്* (എം.ഫിൽ പ്രബന്ധം, സെൻറർ ഫോർ ഡവലപ്പ്മെൻറ് സ്റ്റഡീസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1986)

സ്ഥിതിപഠനങ്ങളോ താരതമ്യ നിരീക്ഷണങ്ങളോ മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്നുമില്ല. പകരം, ജീർണ്ണിച്ച തൊഴിലാളിസംഘടന X നൻമനിറഞ്ഞ 'പണിക്കൂട്ടം' എന്ന സാങ്കൽപികവിപരീതം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. തൊഴിലാളിസംഘടനകളേക്കാൾ ഭൗതികമായും രാഷ്ട്രീയമായും ഫലപ്രദമാണ് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' എന്നതിന് ഒരു തെളിവും ലേഖകർ തരുന്നില്ല. അവ്യക്തമായ വിശേഷണങ്ങളാണ് അതിനു പകരംനിൽക്കുന്നത്. ഒരുവശത്ത്, തൊഴിലാളിസംഘടനാനേതൃത്വത്തിൻെറ അപചയവും അതിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന 'രാഷ്ട്രീയദുഷ്പ്രഭുത്വ'വും. മറുവശത്ത് 'നിരാലംബരായ യുവാക്കൾ വളരെ പ്രതീക്ഷയോടെ' വീക്ഷിക്കുന്ന, 'പാരസ്പര്യ'ങ്ങളുടെ 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'. തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ 'ജീർണ്ണത'യ്ക്ക് എതിർനിർത്തി 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'ക്കുമേൽ നാനാജാതി ഗുണങ്ങൾ ആരോപിക്കുന്ന ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് ലേഖകരുടെ വാക്ചാതുരിയും ഭാവനാവിലാസവും പാരമ്യത്തിൽ എത്തുന്നത്.

'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെമേൽ ചാർത്തുന്ന സവിശേഷതകൾ ശ്രദ്ധിക്കൂ! സാമാന്യവിദ്യാഭ്യാസവും പൊതുജനങ്ങളുമായി സഹകരണമനോഭാവവുമുള്ള തൊഴിൽരഹിതരായ ചെറുപ്പക്കാർ സുഹൃത്തുക്കളുമായിച്ചേർന്ന് രൂപംകൊടുക്കുന്നവയാണത്രേ 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'. ഇന്ന് കേരളസമൂഹത്തെ പൊതുവിൽ ഗ്രസിച്ചിരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയവും മതപരവും ജാതീയവുമായ വിഭാഗീയതകളും ഇവയെ തെല്ലും ബാധിക്കാറില്ല. ഇവയിൽ വിവിധ മതവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരും ഒരേ മതവിഭാഗത്തിലെ വിവിധ ശ്രേണിയിൽപ്പെട്ടവരും തുല്യനിലയിൽ അംഗങ്ങളായിരിക്കും. "ഗ്രാമീണമേഖലയുടെ സവിശേഷതയായി പലരും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന ലിംഗാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിവേചനം 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളിൽ ഒട്ടുംതന്നെയില്ല എന്നുപറയാം". കൂടാതെ, മൊത്തം വരുമാനം വീതിക്കുന്നതിലും തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുന്നതിലും തൊഴിലാളികൾക്ക് തുല്യത ലഭ്യമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ജാതിഭേദം, മതദ്വേഷം, രാഷ്ട്രീയവിഭാഗീയതകൾ, സ്ത്രീ-പുരുഷവിവേചനം തുടങ്ങിയവ ഏതുമില്ലാതെ, ഏവരും സോദരത്വേന വാഴുന്ന മാതൃകാ തൊഴിൽസ്ഥാപനങ്ങളത്രേ പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ!

എല്ലാം എത്ര പെട്ടെന്നാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. കാലങ്ങളായി കേരളത്തിൻെറ ശാപമായി നിലനിന്നിരുന്ന ദുരാചാരങ്ങളും അനീതികളും അസമത്വങ്ങളും ഗ്രാമീണ തൊഴിൽമേഖലയിൽ നിന്നെങ്കിലും ഒഴിവായിക്കിട്ടിയല്ലോ. അങ്ങനെയെങ്കിൽ 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'ക്ക് സാദ്ധ്യമായിരിക്കുന്നത് ചില്ലറക്കാര്യമല്ല; ഒരു വലിയ സാമൂഹ്യവിപ്ലവം തന്നെയാണത്. പക്ഷേ, അസത്യങ്ങളും, അതിശയോക്തികളും ഇഴചേർത്താണ് ലേഖകർ 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ നിർമ്മിതി സാധിക്കുന്നത് എന്നത് ഖേദകരമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് "സാമാന്യവിദ്യാഭ്യാസവും പൊതുജനങ്ങളുമായി സഹകരണമനോഭാവവുമുള്ള തൊഴിൽരഹിതരായ ചെറുപ്പക്കാർ... സുഹൃത്തുക്കളുമായിച്ചേർന്ന്" തുടങ്ങിയ വിവരണം കേൾക്കുമ്പോൾ ഓർമ്മവരിക എൻ.എസ്.എസ്. ക്യാമ്പുകളിലെ അമച്വർ തൊഴിലാളികളെയും സന്നദ്ധസംഘടനകളുടെ പ്രൊഫഷണൽ ആക്ടിവിസ്റ്റുകളെയുമാണ്. ജീവിക്കാൻ അദ്ധ്വാനശക്തി വിൽക്കുകയല്ലാതെ മാർഗ്ഗമില്ലാത്ത ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തെക്കുറിച്ചാണ് വിവക്ഷയെങ്കിൽ അവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസം വേണ്ടത്ര ഇല്ലാത്തവരും പൊതുജനങ്ങളുമായി ഇടപഴകി ശീലിച്ചിട്ടില്ലാത്തവരും ഒക്കെ ഉണ്ടാവുക സ്വാഭാവികമല്ലേ?. ഇനി, എല്ലാവരും സാക്ഷരരാണെന്നോമറ്റോ ആണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെങ്കിൽ അത് 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെമാത്രം പ്രത്യേകത അല്ലല്ലോ? കേരളീയസമൂഹത്തിൻെറ ചില പൊതുസവിശേഷതകളും ഇങ്ങനെ 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ അലങ്കാരമായി മാറ്റപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് വിവിധ മതജാതിവിഭാഗങ്ങൾ ഒരുമിച്ച് പണിയെടുക്കുന്നതും തൊഴിലാളികൾ വൃത്തിയായി വസ്ത്രധാരണം ചെയ്യുന്നതും തൊഴിലാളിയെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ സങ്കൽപവും മറ്റും.[2]

സ്ത്രീ-പുരുഷസമത്വത്തെക്കുറിച്ചും വരുമാനം വീതിക്കുന്നതിലെ തുല്യതയെക്കുറിച്ചുമുള്ള അവകാശവാദങ്ങൾ അസത്യങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽപ്പെടും. ഉദാഹരണത്തിന്, നിർമ്മാ

2 'തൊഴിലിനെക്കുറിച്ചും തൊഴിലാളിയെക്കുറിച്ചുമുള്ള പരമ്പരാഗതസങ്കൽപങ്ങളുടെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ ഒതുക്കാനാവാത്തതാണ് പണിക്കൂട്ടങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം' എന്ന് ലേഖകർ പൊലിപ്പിച്ചു പറയുന്നത് ഈ വിധം 'തെളിവു'കളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്!

ണമേഖലയിലെ വിദഗ്ദ്ധതൊഴിലുകളെല്ലാം പുരുഷൻെറ കുത്തകയാണെന്ന് ബോദ്ധ്യപ്പെടാൻ ഒരു പ്രത്യേക അന്വേഷണത്തിൻെറ ആവശ്യമില്ല. ആശാരിപ്പണി, മേസ്തിരിപ്പണി, വയറിംഗ്, പ്ലംബിംഗ്, കോൺക്രീറ്റിൻെറ കൂട്ട് തയ്യാറാക്കൽ, കമ്പിപ്പണി, തറയിടീൽ തുടങ്ങിയവയൊക്കെ ഇന്നും പുരുഷൻെറ കുത്തകയാണ്. ചുമടാണ് ഇപ്പോഴും സ്ത്രീകളുടെ പ്രധാന ജോലി. വാർക്കപ്പണിക്കാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ സ്ത്രീകളുണ്ടാവും. പക്ഷേ കോൺക്രീറ്റ് കൂട്ടുകയും ചട്ടിയിൽ നിറയ്ക്കുകയും ചെയ്യുക പുരുഷനാണ്. അവർക്ക് കൂലി കൂടുതലുണ്ടുതാനും. ജാതിയടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള തൊഴിൽ വിഭജനത്തിൻെറ അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നു എന്നുകൂടി സൂചിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. ഉദാഹരണത്തിന് ആശാരിപ്പണിക്കാർ കൂടുതൽ ഇപ്പോഴും വിശ്വകർമ്മജരാണ്. മറ്റുവിഭാഗക്കാർ ആശാരിപ്പണിയിലേക്കും മേസ്തിരിപ്പണിയിലേക്കും കടന്നുവന്നുതുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ഈ പ്രവണതയ്ക്ക് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങളു'മായി പ്രത്യേകിച്ച് ബന്ധമൊന്നുമില്ല എന്ന് മാത്രം.

കരാർതൊഴിൽവ്യവസ്ഥ എന്ന *പണിക്കൂട്ടം*

'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥ പൊരുളെന്ത്? ഗ്രാമീണമേഖലയിൽ, വിശേഷിച്ചും നിർമ്മാണരംഗത്ത്, തൊഴിലുടമകൾ തൊഴിലാളികളെ നേരിട്ട് ദിവസക്കൂലിക്ക് നിർത്തി പണിയെടുപ്പിക്കുന്ന രീതി അപ്രത്യക്ഷമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. പകരം കരാർതൊഴിൽ സമ്പ്രദായം വ്യാപകമാവുന്നു. തൊഴിലാളികളേയും അവരുടെ അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയേയും നിയന്ത്രിക്കുന്നതിന് തൊഴിലുടമകൾ സ്വീകരിക്കുന്ന തന്ത്രത്തിൻെറ ഭാഗമായി കരാർ തൊഴിൽ സമ്പ്രദായത്തിൻെറ ('പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ) വ്യാപനത്തെ കാണുന്നതാവും യുക്തിസഹം. ഉടമ്പടിക്ക് പണി നടത്തിക്കൊടുക്കുന്ന, തലയാളൻമാരുടെ കീഴിൽ ജോലിചെയ്യുന്ന തൊഴിലാളികളുടെ ചെറുസംഘങ്ങളെയാണ് നമ്മുടെ ലേഖകർ വിശേഷണങ്ങളുടെ നെറ്റിപ്പട്ടം കെട്ടിച്ച് 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളാക്കുന്നത്.

അസംഘടിതമേഖലയിലെ, പ്രത്യേകിച്ചും നിർമ്മാണമേഖലയിലെ തൊഴിലുടമകൾ (വലിയ പ്രോജക്ടുകൾ ഏറ്റെടുത്ത് നടത്തുന്ന കരാറുകാർമുതൽ സ്വന്തം വീട് നിർമ്മിക്കുന്നവർ വരെ) വാരം തോണ്ടുന്നതു മുതൽ ഇഷ്ടികകെട്ട്, തേയ്പ്, വാർക്കപ്പണി, വയറിംഗ്, പ്ലംബിംഗ് തുടങ്ങിയ എല്ലാ പണികളും കരാറിന്/ഉടമ്പടിക്ക് കൊടുക്കാനാണ് ഇഷ്ടപ്പെടുന്നത്. കരാർപ്പണി വ്യാപകമാവുന്നതിനും ദിവസക്കൂലിസമ്പ്രദായം അനാകർഷകമാവുന്നതിനും ഒട്ടേറെ കാരണങ്ങളുണ്ട്. അവയുടെ വിശദമായ പരിശോധന ഈ കുറിപ്പിൻെറ പരിമിതിയിൽ ഒതുങ്ങുന്നതല്ല.[3] ആവശ്യം വരുന്ന മുറയ്ക്ക് തൊഴിലാളികളെ ലഭ്യമാക്കുക, കൂട്ടമായി ചെയ്യുന്ന പണികളിൽ തൊഴിലാളികളുടെ അദ്ധ്വാനം പരസ്പരപൂരകമാവാൻ ശ്രദ്ധിക്കുക (ഉദാ: വാർക്കപ്പണി), അവർ പണി ഉഴപ്പുന്നില്ല എന്ന് ഉറപ്പുവരുത്തുക തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ ഏറ്റെടുക്കാൻ തൊഴിലുടമയ്ക്ക് കഴിയുന്നില്ല. തൊഴിലുടമയും തൊഴിലാളികളും പരസ്പരപരിചയം പോലും ഇല്ലാത്തവരാകുക, ആധുനികജീവിതത്തിൻെറ തിരക്കിൽപ്പെടുന്ന സാധാരണക്കാർക്ക് അവരുടെ വീടുപണിയുടെ മേൽനോട്ടം വഹിക്കാൻ സമയം തികയാതെവരിക, പഴയ ജാതി-ജൻമി കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്നുള്ള തൊഴിലാളികളുടെ മോചനം, കൈവേലയെ അമിതമായി ആശ്രയിക്കുന്ന സാങ്കേതികവിദ്യ തുടങ്ങിയവയൊക്കെ തൊഴിലാളികളെയും അവരുടെ അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയേയും നിയന്ത്രിക്കുക ദുഷ്കരമാക്കുന്നുണ്ട്. പണി കരാറിന് കൊടുക്കുന്നതോടെ മേൽപറഞ്ഞ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളെല്ലാം കരാറുകൊള്ളുന്നയാളിൻെറ

3 കരാർ-തൊഴിൽ സമ്പ്രദായത്തിൻെറ വ്യാപനത്തിൻെറ കാരണങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിന് കെ.എൻ. ഹരിലാലിൻെറ പ്രബന്ധം കാണുക.

തലയിൽ കെട്ടിയേൽപ്പിക്കാൻ കഴിയും എന്നതാണ് കരാർതൊഴിൽസമ്പ്രദായത്തിൻെറ മുഖ്യ ആകർഷണം. കരാർപ്പണി ഏറ്റെടുക്കുന്ന ആൾ മിക്കപ്പോഴും തൊഴിലിൽ പ്രാവീണ്യമുള്ള ഒരു തൊഴിലാളി അല്ലെങ്കിൽ മുൻതൊഴിലാളി ആയിരിക്കും എന്നത് പണിയുടെ മേൽനോട്ടം വഹിക്കാനും, നിയന്ത്രണം ഏർപ്പെടുത്താനും അയാളെ പ്രാപ്തനാക്കുന്നു. മാത്രമല്ല, നിശ്ചിതനിരക്കിന് കരാർകൊള്ളുന്ന തലയാളിന് അയാളുടെ സംഘത്തിലെ തൊഴിലാളികളെക്കൊണ്ട് പരമാവധി പണിയെടുപ്പിക്കുക എന്നത് സ്വന്തം ആവശ്യമായി മാറുകയും ചെയ്യും.

കരാർപ്പണിയുടെ തലയാളാവാൻ വലിയ മുതൽമുടക്കൊന്നും ആവശ്യമില്ല. പണി നന്നായി അറിയുന്ന, പുതിയ പണികൾ നേടാൻ കഴിവുള്ള, തൊഴിലാളികളിൽ സ്വാധീനമുള്ള ആർക്കും കരാറുകാരൻ ആവാം എന്നത് കരാറുകാർ തമ്മിലുള്ള മൽസരം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നു. കരാർ ഉറപ്പിക്കുന്നതിനുമുൻപ് പലരോടും നിരക്ക് ചോദിക്കുന്നതിൽനിന്ന് തൊഴിലുടമയെ വിലക്കുന്ന യാതൊന്നും ഇല്ല. വൻകിട തൊഴിലുടമകൾക്കാവട്ടെ സ്വന്തം സ്വാധീനത്തിലുള്ള നിരവധി കരാറുകാർ ഉണ്ടാവുക സാധാരണമാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ അസംഘടിതമേഖലയിലെ തൊഴിലാളികളെയും അവരുടെ അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയേയും നിയന്ത്രിക്കുക എന്ന ഭാരിച്ച ഉത്തരവാദിത്വം തൊഴിലാളികളെത്തന്നെ ഏൽപിക്കുക എന്ന തൊഴിലുടമകളുടെ തന്ത്രത്തിൻെറ ഭാഗമാണ് കരാർതൊഴിൽസമ്പ്രദായത്തിൻെറ വ്യാപനം. കരാർജോലികൾ ഏറ്റെടുക്കുന്നവരുടെ കീഴിൽ പണിയെടുക്കുന്നവരുടെ ചെറുസംഘങ്ങൾ മാത്രമാണ് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'. തൊഴിലാളികളുടെ ആധിപത്യം തിരിച്ചുപിടിക്കാൻപോന്നതും അവരുടെ അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്നതുമായ തൊഴിൽസ്ഥാപനങ്ങളായി 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത് അസംബന്ധമാവും.

കൂലിവർദ്ധന

ഗ്രാമീണമേഖലയിലെ കൂലിനിരക്കുകൾ ക്രമമായി വർദ്ധിക്കുന്നതാവണം തൊഴിലാളികളുടെ അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടി കാര്യക്ഷമമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളായി 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കാൻ ലേഖകരെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. എന്നാൽ കൂലിനിരക്കുകളിലെ വർദ്ധനയെ 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്താതെ വിശദീകരിക്കുവാൻ കഴിയും. ഗ്രാമീണമേഖലയിലെ ആൾക്ഷാമമാണ് കൂലിനിരക്കുകൾ ഉയർത്തുന്നത് എന്ന് ലേഖകർതന്നെ ഒരിടത്ത് സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. നിർമ്മാണപ്പണികളുടെ ബാഹുല്യവും, ഗൾഫ്രാജ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള തൊഴിലാളികളുടെ പ്രവാഹവും വിദഗ്ദ്ധതൊഴിലാളികളുടെ ക്ഷാമത്തിന് കാരണമായതായി പലരും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. വേലമുണ്ടുടുത്ത് പണിയെടുക്കേണ്ട, കായികാദ്ധ്വാനത്തിന് പ്രാമുഖ്യമുള്ള അവിദഗ്ദ്ധതൊഴിലാളികളുടെ കാര്യത്തിലും ആൾക്ഷാമം അനുഭവപ്പെടുന്നു എന്നത് ഇന്ന് പരക്കെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ക്ഷാമം അനുഭവപ്പെടുകയും തൻമൂലം വില വർദ്ധിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന (അദ്ധ്വാനശക്തിയുൾപ്പെടെ) ഏത് ചരക്കിൻെറയും ഉൽപാദകർ സംഘടിതരാണെന്ന് തോന്നുന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്.[4]

ലേഖകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' തമ്മിലുള്ള പാരസ്പര്യമാണത്രേ ക്രമമായി കൂലി വർദ്ധിപ്പിക്കാൻ അവയെ പ്രാപ്തരാക്കുന്നത്. "ഒരു പണിക്കൂട്ടം നിലവിലുള്ള നിരക്കിനേക്കാൾ കൂടുതൽ ആവശ്യപ്പെടുകയും അവർക്കത് ലഭിക്കുകയും ചെയ്താൽ

4 ചോദനം പ്രദാനത്തേക്കാൾ കൂടുതലുള്ള ചരക്കുകളുടെ ഉൽപാദകർ സംഘടിതരാണെന്ന് തോന്നുന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്; അതുപോലെ ചോദനം പ്രദാനത്തേക്കാൾ കുറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ചരക്കുകളുടെ ഉൽപാദകർ അസംഘടിതരാണെന്ന് തോന്നുന്നതും. ഇതുസംബന്ധിച്ച് വളരെ രസകരമായ ഒരു വിവരണത്തിന് കാറൽ മാർക്സ്, *മൂലധനം*, വോള്യം 3 (മോസ്കോ പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1974) പുറം191-195 കാണുക.

മറ്റ് പണിക്കൂട്ടങ്ങളും ഈ നിരക്ക് അംഗീകരിക്കുകയാണ് പതിവ്." അതുപോലെ വിവിധ തൊഴിൽവിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പാരസ്പര്യം അവ തമ്മിലുള്ള മൽസരം ഒഴിവാക്കുന്ന സുന്ദരലോകമാണത്. പാരസ്പര്യങ്ങളുടെ ബലത്തിൽ ഒരു 'പണിക്കൂട്ടം' നിരക്ക് വർദ്ധിപ്പിച്ചാൽ അത് ആദ്യം ആ തൊഴിൽവിഭാഗത്തിലെ 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളിലേക്കും ക്രമേണ മറ്റ് തൊഴിൽവിഭാഗങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിക്കുന്നു. സമരങ്ങളുടെയും പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെയും സഹായമില്ലാതെ തികച്ചും "സ്വതന്ത്രവും സ്വച്ഛന്ദവുമായി" കൂലി വർദ്ധിക്കുന്നു. പണിക്കൂട്ടങ്ങളുടെ ഈ കഴിവാണത്രേ തൊഴിലാളിസംഘടനകളെ അപ്രസക്തമാക്കുന്നത്.

പുതിയസാഹചര്യങ്ങൾ "കൂലിവർദ്ധനവിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളുടെ പ്രസക്തി ഇല്ലാതാക്കിയിട്ടുണ്ട്" (പുറം 13) എന്നാണ് ലേഖകരുടെ നിഗമനം. 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങൾക്കു മുമ്പിൽ കീഴടങ്ങുകയല്ലാതെ മറ്റുവഴിയില്ലാത്ത നിസ്സഹായരായാണ് ഇവിടെ തൊഴിലുടമകൾ ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. തൊഴിലാളി സംഘടനകളെപ്പോലും വശീകരിച്ച പാരമ്പര്യമുള്ള തൊഴിലുടമകൾ ഇത്ര ദുർബ്ബലരാവാൻ എന്തേ കാരണം? ഒരു 'പണിക്കൂട്ടം' നിരക്ക് വർദ്ധിപ്പിച്ചാൽ മറ്റ് 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ സമീപിക്കുന്നതിൽനിന്ന്, എന്തിന് സ്വന്തം വരുതിയിൽ നിൽക്കുന്ന 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'ക്ക് ജൻമംനൽകുന്നതിൽനിന്ന്, തൊഴിലുടമയെ വിലക്കുന്ന അദൃശ്യശക്തി എന്താണ്? കുറഞ്ഞകൂലിക്ക് പണിയെടുക്കാൻ വിദൂരസ്ഥമായ തമിഴ്നാട്ടിൽനിന്നുപോലും പണിക്കാരെ ഇറക്കുമതി ചെയ്യുന്നവരാണ് തൊഴിലുടമകൾ എന്ന വസ്തുത ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ടതല്ലേ? അതുപോലെ ദീർഘകാലംകൊണ്ടുമാത്രം ഉരുത്തിരിയുന്ന നാട്ടുവഴക്കങ്ങളെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്ന ഈ പാരസ്പര്യങ്ങൾ ('പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'ക്കിടയിലും തൊഴിൽവിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുമുള്ളവ) എങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ടു? ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങളൊന്നും ലേഖകരെ അലട്ടുന്നതായി തോന്നുന്നില്ല.

തൊഴിൽമേഖല ആവശ്യപ്പെടുന്നതെന്ത്?

ലേഖകർ പറയുന്നതുപോലെ, ജാതി-മത-രാഷ്ട്രീയ-ആൺപെൺ വിഭാഗീയതകൾ ബാധിക്കാത്ത, സ്വതന്ത്രവും സ്വച്ഛന്ദവുമായി കൂലിവർദ്ധനവ് ഉറപ്പു വരുത്തുന്ന പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ പ്രാമുഖ്യം വഹിക്കുന്ന, സജീവമായ ഗ്രാമീണതൊഴിൽമേഖലയിലെ തൊഴിലാളികളുടെ യഥാർത്ഥസ്ഥിതി എന്താണ്? അത് എന്തുതരം മാറ്റമാണ് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്? കൂലിനിരക്ക് ഒഴിച്ചുനിർത്തിയാൽ, മറ്റ് മേഖലകളിലെ തൊഴിലാളികൾക്ക് കിട്ടുന്ന ആനുകൂല്യങ്ങളൊന്നും ഇക്കൂട്ടർക്ക് ലഭ്യമല്ല എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. പല ക്ഷേമനിയമങ്ങളുടെയും പരിധിയിൽ ഈ രംഗത്തെ തൊഴിലാളികൾ വരുന്നില്ല. നടപ്പിലാക്കാവുന്ന ക്ഷേമനിയമങ്ങൾ പോലും ഈ രംഗത്ത് നടപ്പിലാക്കിയിട്ടില്ല. ക്ഷേമനടപടികളെക്കുറിച്ച് തൊഴിലാളികൾക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന അജ്ഞത നിയമപ്രകാരം അനുവദിക്കേണ്ട പല ആനുകൂല്യങ്ങളും കൊടുക്കാതെ രക്ഷപ്പെടുന്നതിന് തൊഴിലുടമകളെ സഹായിക്കുന്നു.[5] ആൾക്ഷാമവും അതിൻെറ ബലത്തിലുള്ള കൂലിവർദ്ധനയും എക്കാലത്തും നിലനിർത്താനാവില്ല എന്ന അപകടവും ഉണ്ട്. ഉയർന്ന കൂലിയും ആൾക്ഷാമവുംമൂലം വ്യാപകമാവുന്ന യന്ത്രവൽക്കരണം കൂലിനിരക്കുകളുടെ വർദ്ധന തടയാനിടയുണ്ട്. ചുരുക്കത്തിൽ മോശമായ തൊഴിൽ സാഹചര്യങ്ങളും കൂലി-ഇതര ആനുകൂല്യങ്ങളുടെ പൂർണ്ണമായ അഭാവവും വർദ്ധിക്കുന്ന യന്ത്രവൽക്കരണവും ഗ്രാമീണമേഖലയിലെ തൊഴിലാളികൾ സംഘടിക്കേണ്ടതിൻെറയും അവരുടെ കൂട്ടായ വിലപേശലിൻെറയും പ്രാധാന്യം വിളിച്ചറിയിക്കുന്നുണ്ട്.

5. ഈ യാഥാർത്ഥ്യം അറിയാതെ, അല്ലെങ്കിൽ സൗകര്യപൂർവ്വം മറന്നുകൊണ്ട് 'പണിക്കൂട്ട'കഥാകാരൻമാർ എഴുതുന്നു: "തുല്യജോലിക്ക് തുല്യവേതനം, ക്ഷേമനിധിയിൽ അംഗത്വം, പദവിയിൽ സമത്വം, തലയാളിനോടുള്ള വിധേയത്വമില്ലായ്മ തുടങ്ങി കേരളത്തിലെ തൊഴിലാളികൾ അവകാശസമരങ്ങളിലൂടെ നേടിയെടുത്ത ജനാധിപത്യപരമായ നേട്ടങ്ങൾ പണിക്കൂട്ടമെന്ന പുതിയ ഘടനയിലും നിലനിർത്തപ്പെടുന്നു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്." (പുറം 10-11)

തൊഴിലാളികൾ സംഘടിക്കുമ്പോൾ അവർക്ക് വ്യക്തമായ രാഷ്ട്രീയാഭിപ്രായം ഉണ്ടാകുകയും അത്ര 'സ്വതന്ത്ര'മല്ലാത്ത നില പാടുകൾ എടുക്കേണ്ടിവരികയും അംഗത്വത്തി ന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചിട്ടയും അച്ചടക്കവും ഉള്ള പ്രവർത്തനരീതി ഉണ്ടാവുകയും ഒക്കെ സ്വാഭാവികമാണ്. തൊഴിലാളികളുടെ ചരിത്ര നിർണ്ണിതമായ കടമകൾ പൂർത്തീകരിക്കാൻ താൽക്കാലിക സാമ്പത്തികപരിഗണനകളാൽ മാത്രം നയിക്കപ്പെടുന്ന, അയഞ്ഞ ഘടനയുള്ള 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' മതിയാവാതെ വരും.

പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്

അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയുടെമേൽ നിയന്ത്രണം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നതിനുള്ള പ്രത്യേക തൊഴിൽ സംഘാടനരീതിയെ (കരാർ തൊഴിൽ സമ്പ്രദാ യത്തെ) അതിശയോക്തിയുടെ വർണ്ണാചാ ലിച്ച്, തൊഴിലാളിസംഘടനകൾക്ക് ബദലായ തൊഴിൽസ്ഥാപനങ്ങളായി ചിത്രീകരിക്കുന്ന ഈ 'ഗവേഷണ'രീതിയുടെ രാഷ്ട്രീയവിവക്ഷ കൾ വ്യക്തമാണ്. തൊഴിലാളികളുടെ സം ഘശക്തിക്കും അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തിനുമെ തിരായി കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന പ്രത്യ യശാസ്ത്രഐൽക്കോയ്മയും അതിനനുയോ ജ്യമായ പുതിയ ചില ഇറക്കുമതികളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഈവിധമുള്ള ഗവേഷ ണചിന്തകൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത്. സംഘടിത ശക്തിക്കെതിരെയുള്ള മദ്ധ്യവർഗ്ഗ-ഉപരിവർഗ്ഗ ആഗ്രഹചിന്തയാണത്. ഈ അവസ്ഥയിൽ, ഒരു പ്രത്യക്ഷ തൊഴിൽസാഹചര്യത്തിൽ മുത ലാളി തൊഴിലാളിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനായി രൂപപ്പെടുത്തിയ തന്ത്രംപോലും ചില ഗവേഷ കരുടെ കയ്യിൽ തൊഴിലാളിസംഘടനകളെ ആക്രമിക്കാനുള്ള ആയുധമായി മാറുന്നതിൽ അൽഭുതപ്പെടാനില്ല. □

പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ

മുൻവിധികളും അതിശയോക്തിയും

കെ.കെ. ഈശ്വരൻ

കേരളപഠനങ്ങൾ 5ൽ വന്ന 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തെപ്പറ്റി:

ഒന്ന്

കേരളത്തിൻെറ ഗ്രാമീണ തൊഴിൽമേഖലയിൽ അടുത്തകാലത്ത് ആവിർഭവിച്ച ഒരു പ്രതിഭാസം എന്ന നിലയിലാണ് ലേഖകർ 'പണിക്കൂട്ട' ങ്ങളെ കാണുന്നത്. ലേഖകർ അവകാശപ്പെടുന്നതുപോലെ ഇത് അടുത്തകാലത്ത് തുടങ്ങിയ ഒരു പ്രവണതയാണ് എന്ന് കരുതുവാൻ ന്യായമില്ല. രണ്ടോ അതിലധികമോ തൊഴിലാളികളുടെ സഹകരണത്തോടെ ചെയ്യേണ്ട പല ജോലികളിലും ഒരു ചെറിയ സംഘം തൊഴിലാളികൾ ഒന്നിച്ചുകൂടി കരാറടിസ്ഥാനത്തിൽ (കോൺട്രാക്ട് വ്യവസ്ഥയിൽ) ചെയ്യുന്ന പതിവ് നേരത്തേതന്നെ കേരളത്തിൽ പല പ്രദേശങ്ങളിലും ഉണ്ട്. ലേഖനത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്ന, മണൽ വാരി ലോറിയിൽ കയറ്റുക (അല്ലെങ്കിൽ വള്ളത്തിലോ കൈവണ്ടിയിലോ കയറ്റുക), ഇഷ്ടിക നിർമ്മിക്കുക, കോൺക്രീറ്റ് കുഴയ്ക്കുക തുടങ്ങിയ ജോലികളിൽ ചെറിയ തൊഴിൽസംഘങ്ങൾ കരാറെടുത്ത് പണി ചെയ്യുന്ന രീതിക്ക് പതിറ്റാണ്ടുകളുടെ പഴക്കമുണ്ട്. ആധുനികരീതിയിലുള്ള കെട്ടിടനിർമ്മാണം കൂടുതൽ വ്യാപകമായതോടെ കോൺക്രീറ്റ് കുഴയ്ക്കുക തുടങ്ങിയ ജോലികൾ കൂടുതലായുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് കൂടുതൽ കരാറുപണിക്കാർ ഉണ്ടാകുന്നു എന്നത് ശരി. എന്നാൽ പാടം നികത്ത്, കുഴി നികത്ത് തുടങ്ങിയ ജോലികളിലും സമാനമായ മറ്റുജോലികളിലും ചെറുതൊഴിലാളിസംഘങ്ങൾ കരാറടിസ്ഥാനത്തിൽ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്ന രീതി നേരത്തേതന്നെ ഉണ്ട്. അതുപോലെ, ഒരാളിനുതന്നെ ചെയ്യാവുന്ന ജോലികളിലും (പറമ്പു കിളയ്ക്കൽ തുടങ്ങിയവ) കരാറുപണികൾ നിലവിലുണ്ട്. 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവും രാഷ്ട്രീയസമ്പദ്ശാസ്ത്രപരവുമായി വളരെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു എന്നവകാശപ്പെടുമ്പോൾ ഈ പ്രതിഭാസത്തിൻെറ വ്യാപ്തി വിശദമാക്കേണ്ടതാണ്. ഗ്രാമീണ തൊഴിൽമേഖലയിൽ എത്രമാത്രം തൊഴിലാളികൾ ഈ വിഭാഗത്തിൽ പെടുന്നു, ഏതെല്ലാം തൊഴിലുകളിൽ ഈ പ്രവണത കാണുന്നു എന്നെല്ലാം വ്യക്തമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതുപോലെതന്നെ, ഏതു പ്രദേശത്ത് (ഗ്രാമത്തിൽ) നടത്തിയ പഠനമാണ് ഈ ലേഖനത്തിന് ആധാരമെന്നുകൂടി വ്യക്മാക്കുന്നതും ആവശ്യമാണ്.

രണ്ട്

നിലവിലുള്ള തൊഴിലാളിസംഘടനകൾക്ക് ബദലായി വളർന്നുവരുന്ന ഒരു സ്ഥാപനമായി 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത് എത്രകണ്ട് ശരിയാണ്? 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളും

തൊഴിലാളിസംഘടനകളും അവയുടെ ലക്ഷ്യത്തിലും രൂപഭാവങ്ങളിലും ഒക്കെ വ്യത്യസ്തമാണ്. തൊഴിലാളിസംഘടന തൊഴിലാളികളുടെ സമരസംഘടനയാണ്. അതിന് താൽക്കാലികവും ദീർഘകാലവുമായ ലക്ഷ്യങ്ങളും സംഘടനാചട്ടക്കൂടും ഔപചാരിക സ്വഭാവങ്ങളും ഉണ്ട്. 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' ഏതെങ്കിലും ഒരു തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നതിനുവേണ്ടി ഏതാനും ചില തൊഴിലാളികൾ ഒത്തുചേരുന്ന അനൗപചാരികസമ്പ്രദായമാണ്. അതിന് തികച്ചും താൽക്കാലികമായ ലക്ഷ്യമേയുള്ളു. അതിനെ ഒരു സംഘടനയെന്നോ സ്ഥാപനമെന്നോ വിശേഷിപ്പിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തൊഴിലാളിസംഘടനകളും അനൗപചാരിക 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളും തമ്മിൽ കാര്യമായ വൈരുദ്ധ്യമൊന്നുമില്ല. ലേഖനത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ, അംഗീകൃത തൊഴിലാളിസംഘടനകളും 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളും തമ്മിൽ അസഹിഷ്ണുത ഇല്ലാത്തതിന് കാരണവുമതാണ്. 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'ക്ക് തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ ബദലാവുക സാദ്ധ്യവുമല്ല. ഒരു കാലത്ത് തൊഴിലാളിസംഘടനകൾക്കുണ്ടായിരുന്ന പ്രാമുഖ്യം തിരിച്ചുപിടിക്കുന്നതിന് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'ക്ക് കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്നും നിരാലംബരായ യുവാക്കൾ വളരെ പ്രതീക്ഷയോടെയാണ് 'പണിക്കൂട്ട'ങ്ങളെ വീക്ഷിക്കുന്നതെന്നും മറ്റുമുള്ള അതിശയോക്തി കലർന്ന പ്രസ്താവനകൾ ലേഖകരുടെ ആഗ്രഹപ്രകടനമല്ലാതെ യഥാർത്ഥസാഹചര്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടോ എന്ന് സംശയമാണ്.

മൂന്ന്

കൂലി നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ അംഗീകൃത തൊഴിലാളിസംഘടനകളേക്കാൾ നിർണ്ണായക സ്വാധീനം 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'ക്കുണ്ട് എന്ന നിഗമനം ശരിയാവാൻ വഴിയില്ല. അതിനൊരു പ്രധാനകാരണം 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' ഗ്രാമീണ തൊഴിൽമേഖലയിൽ ഒരു നിർണ്ണായകശക്തിയല്ല എന്നതാണ്. ചില തൊഴിലുകളിലോ ചില പ്രദേശങ്ങളിലോ കൂലിനിരക്കിൽ ചില ആപേക്ഷികവ്യത്യാസങ്ങൾ വരുത്തുന്നതിന് 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ'ക്ക് കഴിഞ്ഞെന്നുവരും. അത്തരം വ്യത്യാസങ്ങൾ വരുത്തുന്നതിന് പലപ്പോഴും അസംഘടിതതൊഴിലാളികൾക്കും കഴിയും. എന്നാൽ കൂലി പൊതുവിൽ നിശ്ചയിക്കുന്നതിൽ തൊഴിലാളികളുടെ സംഘടിതശക്തിക്കും സമരങ്ങൾക്കും തന്നെയാണ് പ്രധാന പങ്ക്. സംഘടനകളില്ലാത്ത തൊഴിൽമേഖലകളിലോ പ്രദേശങ്ങളിലോപോലും കൂലിവർദ്ധന ഉണ്ടാകും. അത് പൊതുവായ കൂലിവർദ്ധനയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് നടക്കുന്നത്. അതുപോലെതന്നെ, കൂലിവർദ്ധന ആദ്യം കെട്ടിടനിർമ്മാണംപോലെയുള്ള കാർഷികേതരമേഖലയിൽ സംഭവിക്കുന്നുവെന്നും പിന്നീട് അതൊരു ചങ്ങലയായി പലരംഗങ്ങളിലും കൂലി വർദ്ധിപ്പിച്ചതിനുശേഷം അവസാനം കാർഷികമേഖലയിൽ വർദ്ധന ഉണ്ടാവുന്നുവെന്നും ഉള്ള നിഗമനം തർക്കവിഷയമാണ്. അങ്ങനെയുള്ള ഒരു ബന്ധം അവിതർക്കിതമായി സ്ഥാപിച്ചിട്ടില്ല. ഈ ലേഖനത്തിൽത്തന്നെ ഒരു പ്രസ്താവനയെന്നതിലുപരി അത്തരം ഒരു നിഗമനത്തെ ന്യായീകരിക്കുവാനുള്ള വാദമുഖങ്ങളൊന്നും അവതരിപ്പിച്ചിട്ടില്ല. കൂടാതെ, കൂലിവർദ്ധന സ്വച്ഛന്ദം നടക്കുന്നുവെന്നും അതിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളുടെ പ്രസക്തി ഇല്ലാതായി എന്നുമുള്ള നിഗമനം തെറ്റാണെന്നുമാത്രമല്ല അപകടകരം കൂടിയാണ്. ചില കാലങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷസമരങ്ങൾ കൂടാതെ കൂലിവർദ്ധന നടക്കുന്നുണ്ടാകും. പക്ഷേ അപ്പോഴും പല രൂപത്തിലുള്ള വിലപേശലുകളും നീക്കുപോക്കുകളും നടക്കുന്നുണ്ട്. പ്രത്യക്ഷസമരങ്ങൾ കൂടാതെയുള്ള കൂലിവർദ്ധനകൾ സാദ്ധ്യമാകുന്നതുതന്നെ ശക്തമായ തൊഴിലാളിസംഘടനകളുടെ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൻെറ സാഹചര്യത്തിലാണ്.

നാല്

എല്ലാ തൊഴിലാളിസംഘടനകളും ഒരുപോലെ അപചയം സംഭവിച്ചവയാണെന്നും അവയുടെ നേതൃത്വം ഒരുപോലെ രാഷ്ട്രീയ

ദുഷ്പ്രഭുക്കളുടെ കയ്യിലാണെന്നും ഉള്ള സൂചനകളും പ്രസ്താവനകളും ലേഖനത്തിലുട നീളം കാണാം. അത്തരം ഒരു മുൻവിധിയും പ്രസ്താവനകളും, സൂക്ഷ്മമായും ഉത്തരവാദിത്വത്തോടുകൂടിയും നടത്തേണ്ട അക്കാദമീയ പഠനങ്ങൾക്ക് ചേർന്നതല്ല. അപചയം സംഭവിച്ച സംഘടനകളും നേതൃത്വങ്ങളും ഉണ്ടെന്നതുപോലെതന്നെ അവയൊന്നും സംഭവിക്കാത്ത, സത്യസന്ധമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന സംഘടനകളും നേതൃത്വവും ഉണ്ടെന്നതും ശരിയാണ്. ഇവകളെ സൂക്ഷ്മമായി വിവേചനപൂർവ്വം മനസ്സിലാക്കുകയാണാവശ്യം. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച മുൻവിധി അത്തരമൊരു സൂക്ഷ്മ പഠനത്തിന്റെ ആവശ്യകതതന്നെ തള്ളിക്കളയുകയാണ്. അത്തരം മുൻവിധികൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കാണാൻ സഹായിക്കുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ട് സൈദ്ധാന്തികമായും തെറ്റാണ്. 'പണിക്കൂട്ടങ്ങൾ' എന്നൊരു ദുർബ്ബലസങ്കൽപനത്തിനായി ധൃതിപിടിക്കുന്നതിനു പകരം ലേഖകർ മൂലധനസമാഹരണത്തിന്റെ സാമാന്യവും സവിശേഷവുമായ യുക്തി മനസ്സിലാക്കുകയും അതിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ കരാർതൊഴിൽസംഘാടനത്തിന്റെ വ്യാപ്തി കേരളത്തിൽ വർദ്ധിക്കുന്നുവോയെന്നു പരിശോധിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നെങ്കിൽ എന്നാശിച്ചുപോകുന്നു. □

പ്രതിജ്ഞായൗഗന്ധരായണം മൂലകഥയും കേരളപാഠവും

ജി. ദിലീപൻ

ഭാസനാടകമായ *പ്രതിജ്ഞായൗഗന്ധരായണം* പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അതിബുദ്ധിമാനായ ഉദയ്നസചിവൻ യൗഗന്ധരായണൻ മഹാസേനന്റെ തടവറയിൽനിന്ന് ഉദയനനെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിനായി ഏറ്റെടുക്കുന്ന സാഹസകൃത്യങ്ങളുടെ കഥയാണ്. 'സംസ്കൃതനാടകത്തിന്റെ കേരളപാഠങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഈ വസ്തുത അടിവരയിട്ടുപറഞ്ഞുകൊണ്ട് സി. രാജേന്ദ്രൻ ഭാസനാടകത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാനങ്ങൾ നിർദ്ധാരണം ചെയ്യുന്നു (*കേരളപഠനങ്ങൾ* 4, പുറം 528-535):

> *സചിവായത്തസിദ്ധിയായ രാജാവിനെ സംരക്ഷിക്കുക സചിവന്റെ ധർമ്മമാണെന്ന കുറിന്റെ തത്വം പറഞ്ഞുറപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ രാജവ്യവസ്ഥയിൽ വളരെ സ്വാഭാവികമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രദൗത്യമാണ് ഭാസകവിയുടെ മൂലകൃതിയിൽ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. കേവലമായ ബുദ്ധിശക്തികൊണ്ട് ഉദയനനെ ശത്രുവ്യൂഹത്തിൽനിന്ന് മോചിപ്പിച്ച്, അതിമാനുഷതലത്തിലേക്കുയരുന്ന യൗഗന്ധരായണനെന്ന അമാത്യനാണിവിടെ കേന്ദ്രബിന്ദുവിൽ നിലകൊള്ളുന്നത് (പുറം 530).*

ഒരു പ്രത്യേക സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ സവിശേഷമായൊരു ദൗത്യനിർവ്വഹണം മാത്രമാണ് ഒരു കൃതിയുടെ ലക്ഷ്യമെങ്കിൽ ആ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയുടെ കാലഹരണം കൃതിയേയും അപ്രസക്തമാക്കാൻ സാദ്ധ്യതയുണ്ട് എന്ന് കരുതണം. മരിച്ചുപോയൊരു വ്യവസ്ഥയെ ഓർമ്മിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുവാനായി നിലനിൽക്കുന്ന സ്മാരകങ്ങളെന്നതിനപ്പുറം അത്തരം കൃതികൾക്ക് സജീവമായ ധർമ്മമൊന്നും നമ്മുടെകാലത്ത് അനുഷ്ഠിക്കുവാനില്ലെന്നുംവരുന്നു. നിരന്തരമായി പുതുക്കിയെഴുതപ്പെടുവാനുള്ള സാദ്ധ്യതകൾ നിലനിർത്തുന്ന കൃതികൾ മാത്രമേ 'കാലാതീത'മായൊരു തലത്തിലേക്കുയരുന്നുള്ളു എന്ന് നാം കാണേണ്ടതുണ്ട്. സവിശേഷമായൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്രദൗത്യത്തിലേക്ക് ശൈലീകരിക്കപ്പെടുവാനുള്ള സാദ്ധ്യതയെ ചെറുക്കുന്ന ഒരു പാഠതന്ത്രം ഭാസകൃതിയായ *പ്രതിജ്ഞായൗഗന്ധരായണ*ത്തിനുണ്ട് എന്നതാവണം നൂറ്റാണ്ടുകളെ അതിജീവിച്ചുകൊണ്ട് ആ കൃതി സജീവമായി നിലനിൽക്കുന്നതിന് കാരണം. ഈ നാടകത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷ, പരോക്ഷ ഘടനകൾ തമ്മിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വിഘടനത്തെപ്പറ്റി ചില നിരീക്ഷണങ്ങളവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

നാടകത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷഘടനയുടെ ആധിപത്യത്തെ പ്രതിരോധിക്കുന്ന ഒരബോധഘടന സൂക്ഷ്മമായ വിശകലനത്തിലൂടെ നമുക്ക് കണ്ടെത്താനാകും. ഈ അബോധഘടനയാണ് നാടകത്തിന്റെ അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രദൗത്യനിർവ്വഹണത്തെ ചെറുത്തുകൊണ്ട് സജീവമായി നിലനിൽക്കുന്നത്. നാട

കത്തിൻെറ പ്രത്യക്ഷഘടനയിൽത്തന്നെ അതിൻെറ പരോക്ഷഘടനയിലേക്ക് നമ്മെ നയിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളടങ്ങിയിരിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ഇതു കണ്ടെത്തുന്നതിന് നാടകപാഠത്തെ ഒരു സാഹിത്യരൂപമെന്ന നിലയ്ക്കുമാത്രം അപഗ്രഥിക്കുന്നത് അപര്യാപ്തമാണ്. ഒരു ദൃശ്യമാദ്ധ്യമമായി നാടകപാഠം വിലയിരുത്തപ്പെടുമ്പോഴാണ് വാക്കുകളും ചലനക്രമങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധത്തിലൂടെ നാടകത്തിൻെറ പരോക്ഷമായ ഒരു തലത്തിലേക്ക് നമുക്ക് ചെന്നെത്താൻ കഴിയുക.

മൂലകൃതി കൂടിയാട്ടമായി പരിണമിച്ചപ്പോൾ വന്ന മാറ്റത്തെക്കുറിച്ചും അതിൻെറ കാരണങ്ങളെക്കുറിച്ചും ചർച്ചചെയ്യുമ്പോൾ വന്നുചേരുന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ ലേഖകൻെറ ശ്രദ്ധയിൽ പെട്ടിട്ടില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. സചിവൻ രാജാവിനോട് നിരുപാധികമായ കൂറു പുലർത്തുകയെന്ന ആശയം വളരെ പ്രസക്തമായിരുന്ന ഒരു വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിൽ *പ്രതിജ്ഞായൗഗന്ധരായണം* പോലെയുള്ള ഒരു നാടകത്തിന് ലഭിച്ച പ്രാധാന്യം സ്വാഭാവികമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. തുടർന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക:

> *എന്നാൽ കൂടിയാട്ടത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തപ്പെട്ട പ്രതിജ്ഞാനാടകം മൂലരൂപത്തിൽനിന്ന് തിരിച്ചറിയാൻപോലും വിഷമമായ വിധത്തിൽ മാറ്റത്തിന് വിധേയമായ കാര്യം കുറേ അസാധാരണമാണ്. ഇവിടെ തികച്ചും അപ്രധാനകഥാപാത്രമായ വിദൂഷകൻ യൗഗന്ധരായണനെ തള്ളിമാറ്റിക്കൊണ്ട് ഏകദേശം നായകൻെറ പദവിയിലേക്ക് ഉയരുന്നുമുണ്ട്. മൂലകഥയിൽ അമാത്യരായ രുമണ്വാനോടും യൗഗന്ധരായണനോടുമൊത്ത് പ്രച്ഛന്നവേഷനായി കാര്യാലോചനയ്ക്ക് വരുന്ന ഈ പാത്രം നാൽപത്തിയൊന്നുദിവസം നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന മന്ത്രാങ്കത്തിൻെറ (മൂന്നാമത്തെ അങ്കം) അവതരണത്തിലെ ആദ്യവേഷക്കാരനായി മാറുന്ന കാഴ്ച അസാധാരണം തന്നെയാണ് (പുറം 537).*

അപ്പോൾ മൂലകഥയ്ക്ക് തുല്യമായ 'പ്രത്യയശാസ്ത്രദൗത്യ'മല്ല കൂടിയാട്ടത്തിലെ രൂപം നിർവ്വഹിക്കുന്നതെന്ന് വന്നുകൂടുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ മൂലകഥയുടെ 'പ്രത്യയശാസ്ത്രദൗത്യ'ത്തെ ലേഖകൻ തെറ്റിദ്ധരിച്ചതാണെന്നും വരാം. മൂലകഥയുടെ ഗാഢമായൊരു പാരായണം ഇവിടെ അനിവാര്യമാകുന്നു.

'കേവലമായ ബുദ്ധിശക്തികൊണ്ട് ഉദയനനെ ശത്രുവ്യൂഹത്തിൽ നിന്ന് മോചിപ്പിക്കുവാനായി യൗഗന്ധരായണൻ ആസൂത്രണം ചെയ്യുന്ന പദ്ധതികൾക്ക് യഥാർത്ഥത്തിൽ എന്താണ് സംഭവിക്കുന്നത്?

ഉദയനരാജാവിനെ രക്ഷിക്കുന്നതിനായി യൗഗന്ധരായണൻ വ്യത്യസ്തസന്ദർഭങ്ങളിലായി പ്രധാനമായി മൂന്ന് പദ്ധതികൾ ആസൂത്രണം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മൂന്ന് സന്ദർഭങ്ങളിലും ആ പദ്ധതികളെ തകർത്തുകൊണ്ട് അഥവാ, അപ്രസക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് പുതിയ പ്രതിസന്ധികളുയർന്നുവരുന്നു. വേണുവനത്തിൻെറ സമീപത്തുള്ള നാഗവനത്തിലുണ്ടെന്നുകേട്ട ലക്ഷണമൊത്ത നീലഗജത്തെ തൻെറ വിശിഷ്ടമായ വീണയുടെ ഗാനത്താൽ മയക്കിക്കൊണ്ടുവരുവാൻ നിശ്ചയിച്ച് പുറപ്പെടുന്ന ഉദയനന് മുന്നറിയിപ്പും രക്ഷാബന്ധനവും എത്തിക്കുവാനുള്ള ശ്രമം വിഫലമാകുന്നതാണ് സചിവൻെറ ആദ്യപരാജയം. അപ്പോഴേക്കും ഉദയനൻ തടവിലാക്കപ്പെടുന്നു. ഉജ്ജയിനിയിലെ രാജാവായ പ്രദ്യോതൻെറ തടവിൽനിന്ന് ഉദയനനെ മോചിപ്പിക്കുമെന്നതാണ് യൗഗന്ധരായണൻെറ ഉഗ്രപ്രതിജ്ഞ. ഭ്രാന്തൻെറ വേഷം ധരിച്ചെത്തിയ വ്യാസൻ ഉപേക്ഷിച്ച വസ്ത്രങ്ങളുടെ സഹായത്താൽ യൗഗന്ധരായണൻ ഭ്രാന്തനായി വേഷപ്പകർച്ച നേടുന്നു.

മൂന്നാമങ്കം ഒരു ഭ്രാന്തനും തെണ്ടിയും ബുദ്ധഭിക്ഷുവും ചേർന്നുള്ള ഒരു പ്രാകൃതാനുഷ്ഠാനത്തിൻെറ മട്ടിലാണ് തുടങ്ങുന്നത്. അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ പരിധിക്ക് പുറത്താണ് ഈ ചേഷ്ടകളുടെ തലം. മോദകങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സംഭാഷണത്തിനു ശേഷം മൂവരും അഗ്നിഗൃഹത്തിൽ കടക്കുന്നു. ഇവർ വിദൂഷകനും യൗഗന്ധരായണനും രുമണ്വാനുമാണെന്ന് നാം മനസ്സിലാക്കുന്നു. അഗ്നിഗൃഹത്തിൽവച്ചുള്ള കൂടിയാലോചനകൾക്കുമുമ്പുള്ള ഈ കൂടിയാട്ടത്തിൻെറ പൊരുളെന്താണ്? പ്രാകൃതവേഷധാരികളായ മൂവരും അഗ്നിഗൃഹത്തിൽ കടക്കുന്നതുമു

തൽ മൂന്നാമങ്കം ആരംഭിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ കഥാഗതി ഏറെയൊന്നും കളങ്കപ്പെടാതെ തുടരുമായിരുന്നില്ലേ? ഈ സന്ദർഭം ഭാസനാടകങ്ങളുടെ ഉജ്ജ്വലമായൊരു അർത്ഥതലം നമുക്കു മുമ്പിൽ തുറന്നിടുന്നു. ഒപ്പം ഭാസനാടകങ്ങൾക്കു കാരണമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രവ്യവഹാരമണ്ഡലം കണ്ടെത്തുന്നതിനുള്ള താക്കോലായി ഇത് പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

രാജാവും മന്ത്രിയും അടങ്ങുന്ന വ്യവഹാരതലത്തിനപ്പുറത്ത് ഭ്രഷ്ടരുടെ ഒരു പ്രാകൃത വ്യവഹാരതലം നാം കാണുന്നു. ഈ തലം പരാജിതരോട്, സ്ത്രീയോട് - പ്രാകൃതം പറയുന്നവരോട് - ഐക്യം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതാണ് നാം കാണുന്നത്. ഈ ഐക്യബോധത്തിന്റെ ഉൽസവാഘോഷമാണ് മന്ത്രാങ്കത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗം. യൗഗന്ധരായണന്റെ 'ബുദ്ധിപൂർവ്വ'കമായ പദ്ധതികൾക്ക് നേരിടുന്ന തിരിച്ചടി തുടർന്ന് രണ്ടാംപ്രാവശ്യവും നമുക്ക് കാണേണ്ടിവരുന്നു. ഉദയനൻ തടവറയിൽ നിന്ന് തനിയേ രക്ഷപ്പെടുന്നതിൽ ഉൽസുകനല്ല എന്ന വർത്തമാനം വിദൂഷകൻ അറിയിക്കുന്നു; വാസവദത്തയിൽ ഉദയനൻ കാമവിവശനായിരിക്കുന്നു. ഉദയനനും വാസവദത്തയും ഈ നാടകത്തിൽ ഒരിക്കലും രംഗത്തു വരുന്നില്ല. അതിനാൽ വാസവദത്തയിലേക്കുള്ള ഉദയനന്റെ അഭിനിവേശത്തിന്റെ രംഗസാക്ഷാത്കാരമാണ് മന്ത്രാങ്കത്തിന്റെ ഒരു പൂർവ്വരംഗം. സാമൂഹ്യഘടനയിൽ ക്രമേണ പിന്നോക്കംപൊയ്ക്കൊണ്ടിരുന്ന സ്ത്രീകൾക്ക് സ്വാഭാവികമായും ഭ്രഷ്ടബോധത്തിന്റെ പിന്തുണയും സഹായവും കിട്ടാതെ വയ്യ. പ്രാകൃതത്തിന്റെ രംഗവേദിയിലുള്ള ഈ തിരത്തള്ളൽ നമുക്ക് മറ്റെന്താണ് കാട്ടിത്തരുന്നത്?

നൈസർഗ്ഗികവികാരങ്ങളെ ചെറുക്കുന്ന സചിവബോധത്തിലേക്ക് ഒരു ആക്രമണം കൂടി ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അസംതൃപ്തനെങ്കിലും പുതിയ തിരിച്ചറിവിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ യൗഗന്ധരായണൻ തന്റെ പദ്ധതികൾ തിരുത്തിയെഴുതുന്നു. അയാൾ വിദൂഷകന്റെ നിർദ്ദേശം അംഗീകരിക്കുന്നു; ജൈവബോധത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കാരത്തിന് വൈമനസ്യത്തോടെയെങ്കിലും വഴങ്ങിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഓരോ പരാജയത്തിനുമപ്പുറം സ്വന്തം വ്യവഹാരത്തിന്റെ അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുള്ള തന്ത്രം യൗഗന്ധരായണൻ മെനയുന്നുണ്ട്. ഓരോ പ്രതിജ്ഞയും ഈ അതിജീവനത്തിനുള്ള തന്ത്രവും ഉപാധിയുമാണ്.

ഇതേസമയം മറ്റൊരു മന്ത്രിയും അസ്വസ്ഥനാകുന്നത് നമുക്ക് ശ്രദ്ധിക്കാതെ വയ്യ. മഹാസേനമന്ത്രിയായ ഭരതരോഹകനാണത്. വൽസരാജനെ സത്ക്കരിക്കുന്നതുപോലും അയാൾക്കിഷ്ടമല്ല എന്ന് രാജാവ് പറയുന്നു. രാജ്ഞി രണ്ടാമങ്കത്തിൽത്തന്നെ ഉദയനനെ ജാമാതാവായി മനസ്സുകൊണ്ട് വരിക്കുമ്പോഴും അവർ സചിവന്റെ നിലപാടുകളിലുൽക്കണ്ഠപ്പെടുന്നു. ഉദയന-വാസവദത്താസംഗമം സചിവൻമാർക്ക് തികച്ചും അസംതൃപ്തിജനകമായ ക്രിയയാണെന്നു വരുന്നു. കാരണം ഇതിൽ 'രാഷ്ട്രതന്ത്ര'ത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതകളൊന്നും അവർ കാണുന്നില്ല എന്നതാകണം. അതേസമയം, *സ്വപ്നവാസവദത്ത*ത്തിൽ യൗഗന്ധരായണൻ ഉദയനന് മറ്റൊരു ബന്ധുത്വം നിശ്ചയിക്കുന്നത് നാം കാണുന്നു. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭദ്രതയ്ക്കുവേണ്ടി പത്മാവതിയെക്കൂടി ഉദയനൻ പത്നിയാക്കേണ്ടത് അനിവാര്യമാണെന്ന് നിശ്ചയിക്കുകയും അതിനായി കരുക്കൾനീക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് ആ സചിവൻ. നൈസർഗ്ഗികമായ പ്രണയത്തിനെയാണയാൾ ചെറുക്കുവാനിച്ഛിക്കുന്നത്.

നൈസർഗ്ഗികമായ മാനുഷികവികാരങ്ങളെയും ക്രിയകളെയും ജഡമാക്കുക എന്നത് അനിവാര്യതയാക്കുന്ന അധീശവ്യവഹാരങ്ങളുടെ പ്രതിനിധിയാണ് യൗഗന്ധരായണൻ. ഈ സാദ്ധ്യതയെ ചെറുക്കുന്ന ജൈവഘടകങ്ങളേതൊക്കെ എന്ന് നാം കണ്ടു. അധീശവ്യവഹാരങ്ങളുടെ കോട്ടയിൽ വിള്ളലുകൾ വീഴ്ത്താൻ പര്യാപ്തമാകുംവിധം ഭ്രഷ്ടചിഹ്നങ്ങളുടെ കുതിച്ചുകയറ്റം മൂന്നാമങ്കത്തിൽ പ്രകടമാകുന്നു. അധീശവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് സ്വയം പൊളിച്ചെഴുതേണ്ടിവരുന്നു. യൗഗന്ധരായണൻ ഉദയനനോടൊപ്പം വാസവദത്തയേയും നളാഗിരി

യെന്ന ആനയേയും ഘോഷാവതിയെന്ന വീണ യേയും കടത്തിക്കൊണ്ടുപോകുമെന്ന് പ്രതിജ്ഞയെടുക്കുന്നു. തുടർന്നുള്ള കോലാഹലങ്ങൾക്കൊടുവിൽ ഉദയനൻ രക്ഷപ്പെടുകയും യൗഗന്ധരായണൻ പിടിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. സചിവപ്രശംസയാണ് നാടകലക്ഷ്യമെങ്കിൽ ഈ തടവിലാക്കൽ ദുർജ്ഞേയമാകുന്നു. ഇവിടെയാണ് വീണ്ടും അധീശവ്യവഹാരങ്ങളുടെ വാൾ ഒടിഞ്ഞുതൂങ്ങുന്നത് നാം കാണുന്നത്. ഇത്രയേറെ സാഹസനിർഭരമായൊരു രക്ഷാശ്രമം ഉണ്ടായില്ലെങ്കിലും ഉദയന-വാസവദത്താപരിണയം നടക്കുമായിരുന്നു എന്നു വിശ്വസിക്കാൻവേണ്ട തെളിവുകൾ നാടകത്തിൽ നിറയെ ചിതറിക്കിടക്കുന്നു. ഉദയനന്റെ അതിരുകടന്ന അഭിമാനബോധമാണ് മഹാസേനനെ ശങ്കിപ്പിച്ചിരുന്ന ഒരേയൊരു ഘടകം.

അപ്പോൾ, ഉദയനനോടൊപ്പം രക്ഷപ്പെടാൻ കഴിയാതെ യൗഗന്ധരായണനെ നാടകകൃത്ത് അകപ്പെടുത്തിയത് നാടകാവസാനത്തിൽ രണ്ട് സചിവൻമാരും തമ്മിലുള്ള പരിക്ഷീണമായൊരു കൂടിക്കാഴ്ച സംഘടിപ്പിക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണെന്നുവരുന്നു. യൗഗന്ധരായണൻ തടവിലാക്കപ്പെടുന്നു. അയാളെ തടവിലാക്കിയെങ്കിലും താൻ തടയാനാഗ്രഹിച്ച ഉദയന-വാസവദത്താപരിണയം മഹാസേനൻ അംഗീകരിക്കുന്നതോടെ ഭരതരോഹകനും പരാജയബോധത്തിലേക്കാഴുന്നു.

വീണാവാദനത്തിൽ പ്രഗൽഭനായ, സ്വപ്നജീവിയായ ഉദയനൻ സ്വന്തം ഇച്ഛയ്ക്കൊത്ത് ജീവിക്കുവാനുള്ള ആഗ്രഹം പ്രകടമാക്കുന്നുണ്ട്. രാജാവിന്റെ ഇത്തരം ഇച്ഛകളെ കടിഞ്ഞാണിടുവാനുള്ള തന്ത്രങ്ങളാണ് സചിവൻ മെനയുന്നത്. ഇത് ആ കാലഘട്ടത്തിലെ അധീശവ്യവഹാരനിശ്ചയം.

സ്വാഭാവികമായും ഉദയനൻ നീലഗജത്തിലാകൃഷ്ടനാകുന്നു. ഗജമെന്നത് ഈ നാടകത്തിൽ ഉദയനസത്തയുടെ പ്രതീകമാകുന്നു. മദംപൊട്ടുകയും ഉൻമത്താവസ്ഥയിലേക്കെത്തുകയും ചെയ്യാനുള്ള സാദ്ധ്യത ഗജത്തിനുണ്ട്. ഉൻമാദം ഈ നാടകത്തിന്റെ ആദ്യവസാന താളമാകുന്നു. സചിവൻമാരുടെ ദാർഢ്യമുറ്റ ശൈലീകൃതഘടനകളെ ഉൻമാദാവസ്ഥ അതിലംഘിക്കുന്നു. ഗജവും വീണയും ഉദയനനും വാസവദത്തയും ചേർന്ന് സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു പരോക്ഷഘടന ഈ നാടകത്തിനുണ്ട്. ഈ പരോക്ഷഘടനയാണ് സചിവൻമാർ നിർണ്ണയിക്കുന്ന നാടകത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷഘടനയെ ചെറുക്കുന്നത്. ഈ പരോക്ഷഘടന നാടകത്തിന്റെ ബാഹ്യശിൽപത്തിലേക്ക് തല നീട്ടുന്നത് മന്ത്രാങ്കത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തുമാത്രമാണ്; സചിവൻമാരുടെയും വിദൂഷകന്റെയും ഉൻമാദഘോഷങ്ങളിലൂടെ. ഈ ഉൻമത്തഘോഷം നാടകത്തിന്റെ അച്ചുതണ്ടായി മാറിയിരിക്കുന്നു. നാടകത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷ ശിൽപക്രമത്തിൽനിന്ന് നമ്മെ അതിന്റെ അബോധഘടനയിലേക്ക് നയിക്കുന്ന പാലമായി ഈ ഭാഗം പ്രവർത്തിക്കുന്നു.

മന്ത്രാങ്കത്തിലെ വിദൂഷകനെപ്പറ്റിയുള്ള ലേഖകന്റെ ചില പരാമർശങ്ങൾകൂടി ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. വിദൂഷകഹാസ്യത്തെ നമ്പൂതിരി പാരമ്പര്യത്തിലാണ് ലേഖകൻ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നത്. എന്നാൽ നമ്പൂതിരിഫലിതത്തിനു പുറത്ത് നിശിതമായ വിമർശനവും ആക്ഷേപഹാസ്യവും കേരളക്കരയിലും തമിഴകത്തും നിലനിന്നിരുന്നു എന്ന് കരുതണം. കേരളത്തിലെ പ്രാചീന നാടൻകലാരൂപങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന വിനോദകഥാപാത്രങ്ങൾ ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. നമ്പൂതിരിമാരുടെ വ്യാപകമായ കുടിയേറ്റത്തിന് വളരെ മുമ്പു തന്നെ തമിഴകത്തിൽ കൂത്തും ചാക്യാരും പരിചിതനാമങ്ങളായിരുന്നുവെന്ന് തെളിയിക്കുന്ന ഒട്ടനേകം പരാമർശങ്ങൾ പ്രാചീന സാഹിത്യത്തിലുണ്ട് എന്ന് ലേഖകൻതന്നെ പറയുന്നു. വേഷത്തിലും അരങ്ങിന്റെ അലങ്കരണത്തിലും വാദ്യങ്ങളിലുമെല്ലാം ബൃഹത്പാരമ്പര്യം കേരളീയതയ്ക്ക് വഴിമാറിക്കൊടുത്തതിന്റെ സൂചനകൾ കാണുന്ന ലേഖകൻ വിദൂഷകന്റെ വികാസപരിണാമത്തിൽ മാത്രം ഈ ഒരു സ്വാധീനം കാണാതെപോകുന്നു. നമ്പൂതിരിയുടെ നിസ്സംഗവും ധ്വനിപ്രധാനവുമായ നർമ്മബോധമല്ല, പ്രകടവും നിശിതവുമായ ആക്ഷേപഹാസ്യമാണ് വിദൂഷകനിൽ

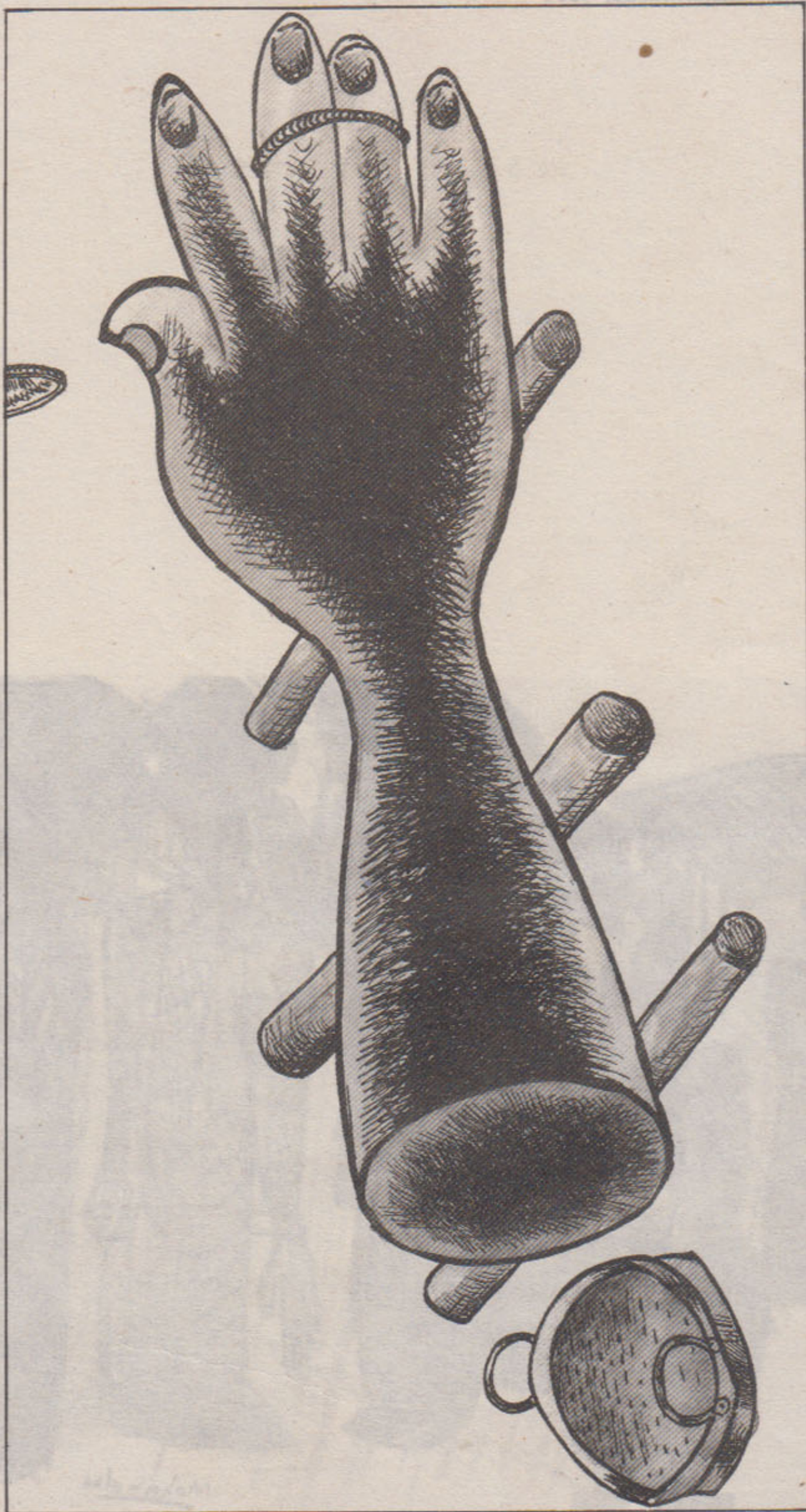
നാം കാണുന്നത്. ദൃഢവും തീവ്രവുമായ ഈ ആക്ഷേപഹാസ്യത്തെ 'ചിരിക്കലൊഴികെ മറ്റൊന്നും ചെയ്യാനാവാത്ത നിസ്സംഗതയുടെ' സൃഷ്ടിയായി വിലയിരുത്തുന്നത് ഉജ്ജ്വലമായൊരു സാമൂഹ്യക്രിയയെ നിഷേധിക്കുന്നതിന് തുല്യമാണെന്ന് കാണേണ്ടതുണ്ട്. കേരളത്തിൽത്തന്നെ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ദ്രാവിഡ കലാപാരമ്പര്യത്തിന്റെ കലാപചേതനയായാണ് മന്ത്രാങ്കത്തിലെ വിദൂഷകൻ പുനഃസൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത്. നാടകഘടനയിൽ ശൈലീകരിക്കപ്പെടാൻ സാദ്ധ്യതയുള്ള ഓരോ ഘടകങ്ങളേയും നിരന്തരമായി പൊളിച്ചെഴുതിക്കൊണ്ട് അയാൾ ശിരസ്സുയർത്തി നിൽക്കുന്നു. ഇത് ഭാസനാടകത്തിന്റെ താളത്തെ അലോസരപ്പെടുത്തുന്നില്ല. മൂലപാഠത്തിൽ ഗുപ്തമായിരുന്ന ചില പ്രതിസന്ധികളും സംഘർഷങ്ങളും ഇവിടെ വികസ്വരമാകുന്നുണ്ടാകാം.

ഒരു കൃതിയുടെ പരോക്ഷഘടന പ്രസക്തവും പ്രത്യക്ഷവുമാകുന്ന ചില ചരിത്രഘട്ടങ്ങളുണ്ട്. അഥവാ, കൃതിയുടെ ഗുപ്തഘടനയ്ക്ക് സംവദിക്കാൻ കഴിയുന്ന ചരിത്ര ഘട്ടങ്ങളിൽ അത് ബാഹ്യഘടന ഭേദിച്ച് പുറത്തേക്ക് തലനീട്ടുന്നതുകാണാം. ഒരു പക്ഷേ, വിദൂഷകൻ പ്രാമാണ്യം നേടിയത് അങ്ങനെയൊരു സവിശേഷസന്ധിയിലാണെന്ന് സന്ദേഹിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അധീശഘടനക്കെതിരെയുള്ള പ്രത്യക്ഷമോ പരോക്ഷമോ ആയ കലാപങ്ങളും പ്രതിസന്ധികളും രൂക്ഷമാകുന്ന വേളയിൽ കൃതിയിലൊളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ജൈവചിഹ്നങ്ങൾ സജീവമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് മന്ത്രാങ്കവും വിദൂഷകനും മേൽക്കൈനേടിയ നാടകപാഠം രൂപംകൊണ്ട ചരിത്രകാലഘട്ടത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം ഗാഢമായി നിരീക്ഷിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ സി. രാജേന്ദ്രൻ ഉന്നയിച്ച പ്രശ്നം പൂർണ്ണമായി നിർദ്ധാരണം ചെയ്യാൻ കഴിയൂ. □

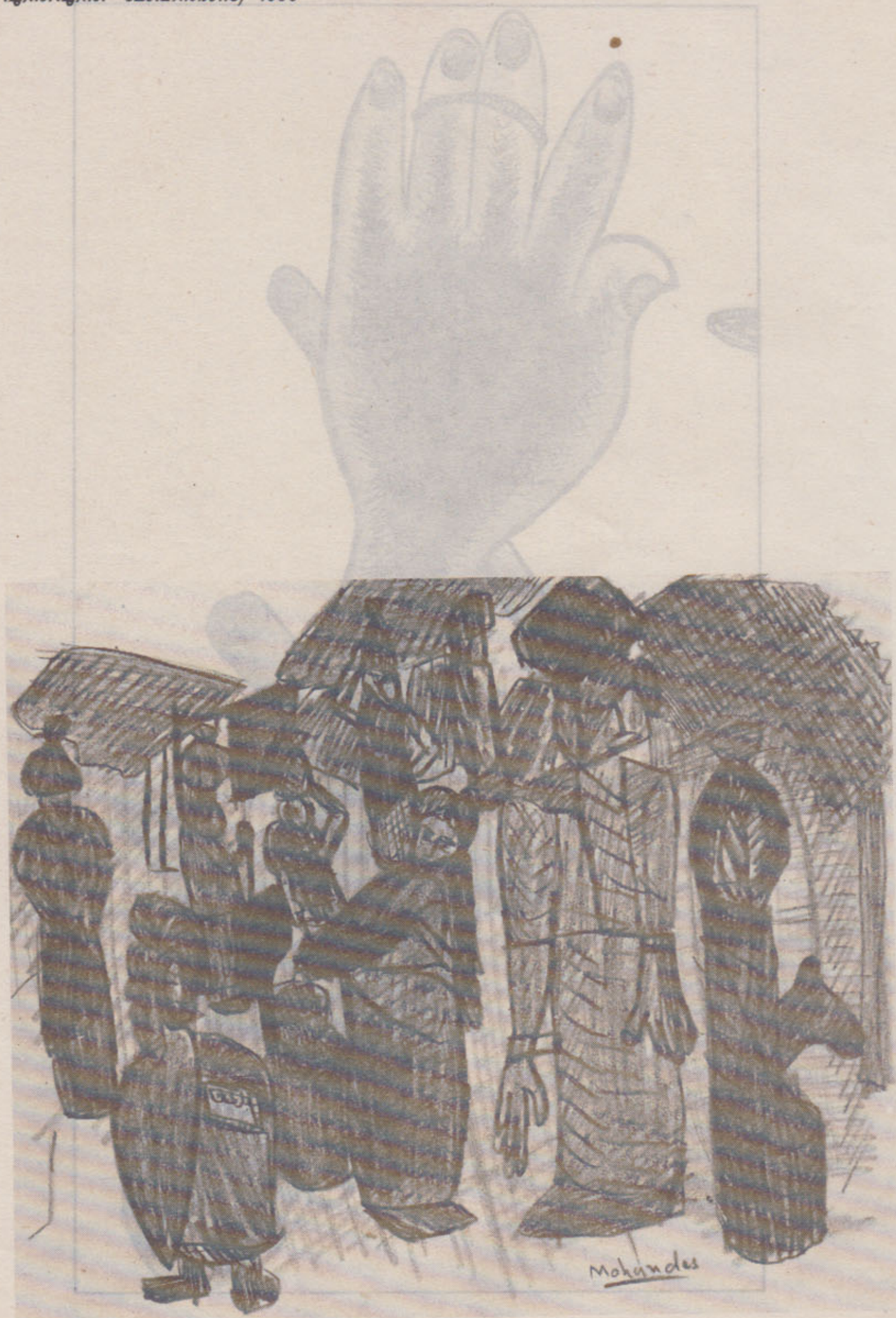
അശോകൻ പൊതുവാൾ, 1996







എൻ.എൻ. മോഹൻദാസ്, 1996

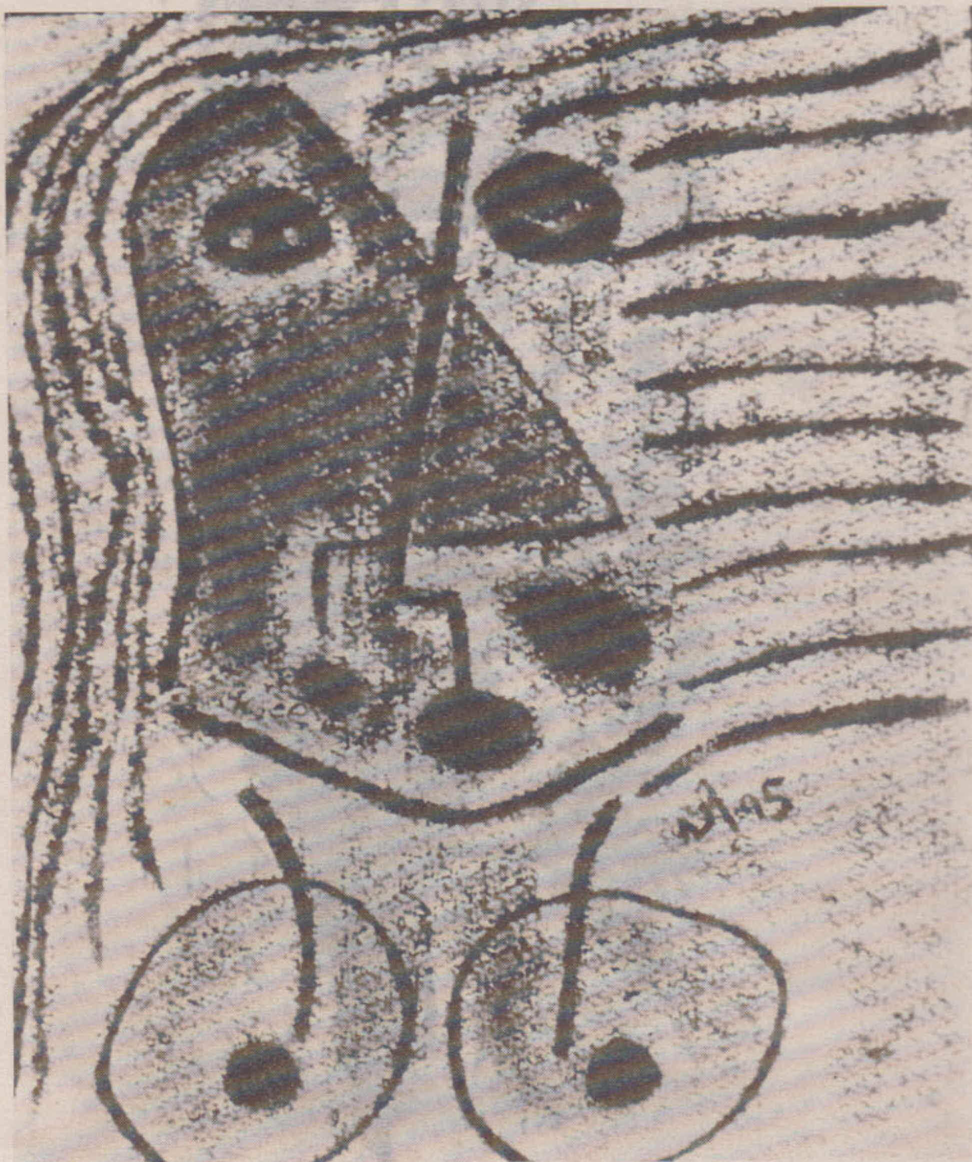



Mohandas


mohandas



വിജയൻ കണ്ണേമ്പിള്ളി, 1995



വുമൺസ് ഫെയിസ്



ദ ലോൺലിനെസ്സ് ഓഫ് ഓൾഡ് ഏജ്



അൺടൈറ്റിൽഡ്

കേൾവിശീലങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം

ആർ. നന്ദകുമാർ

കഴിഞ്ഞ നാലുദശകങ്ങളോളമായി, കർണ്ണാടകവും ഹിന്ദുസ്ഥാനിയും ഉൾപ്പെടെ ഇന്ത്യൻസംഗീതരംഗത്ത് കാണാൻ കഴിയുന്ന ഒരു പ്രവണത ഉപകരണസംഗീതത്തിന് ഒരു സ്വതന്ത്രവിഭാഗമെന്ന നിലയിൽ കിട്ടിവരുന്ന അസാധാരണമായ പ്രചാരമാണ്. വാദ്യസംഗീതം മാത്രമായി അവതരിപ്പിക്കാമെന്നായപ്പോൾ, പക്കവാദ്യക്കാരൻെറ പിൻനിരസ്ഥാനത്തുനിന്നും മാറിയ പദവി വാദകന് കൽപിക്കുന്ന, താളവാദ്യത്തിന് കൂടുതൽ പങ്കാളിത്തമുള്ള, പുതിയ കെട്ടിലുംമട്ടിലുമുള്ള കച്ചേരി സമ്പ്രദായത്തിന് വഴിയൊരുങ്ങി. തന്തിവാദ്യങ്ങളിൽ സ്വരദൈർഘ്യത്തിനും, സ്വര സൗഷ്ഠവത്തിനും മുഴക്കത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള ഉപകരണപരമായ പരിഷ്കരണങ്ങളും നടന്നു. തന്തികളുടെ മന്ദ്രസ്ഥായിയിലെ താണുപോകുന്ന നാദത്തെ പിടിച്ചെടുക്കാനും, അതിൻെറ അനുരണനത്തെ അതിശയോക്തികരമായി നീട്ടാനും വേണ്ടിയുള്ള കോൺടാക്ട് മൈക്രോഫോണിൻെറ ഉപയോഗം അക്കൂട്ടത്തിൽ ഒന്നുമാത്രം. സാരംഗി, സന്തൂർ തുടങ്ങിയ ഉപകരണങ്ങളുടെ തിരിച്ചുവരവ്, മാൻഡൊലിൻ, ഗിതാർ, സാക്സോഫോൺ തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യഉപകരണങ്ങളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ശാസ്ത്രീയസംഗീതത്തിൻെറ ശബ്ദപരമായ സ്വഭാവം, പോപ്പുലർസംഗീതവും സിനിമാപാട്ടും ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഇന്ത്യൻ ശാസ്ത്രീയസംഗീതത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളുമായി യോജിക്കാത്ത ഹാർമോണിയം വഹിക്കുന്ന പങ്ക്, സിനിമാപാട്ടുകളിലെ ഓർക്കെസ്ട്രയും വായ്പാട്ടുമായി പാശ്ചാത്യസംഗീതത്തിൻെറ ഘടനാപരമായ ബന്ധം - ഇതെല്ലാം പുതിയ ശബ്ദരംഗത്തിൻെറ പശ്ചാത്തലമാണ്. സാധാരണ ശബ്ദാനുഭവത്തിലും ശ്രാവ്യവേദ്യതയിലും വന്ന മാറ്റങ്ങൾക്ക് അനുരോധമായി, ആ മാറ്റങ്ങൾ അനിവാര്യമാക്കിത്തീർത്ത 'പുതിയ ശബ്ദ'ത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള വ്യഗ്രതയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ ഉതകുന്നവയായിരുന്നു ഇവയെല്ലാം. അശോക് റാനഡെ പറഞ്ഞതുപോലെ ആധുനികജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിലെ ശബ്ദാനുഭവത്തിൽ, വെറും അഞ്ചുശതമാനം മാത്രമാണ് ശാസ്ത്രീയസംഗീതം എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന കലാസംഗീതം.[1] അതായത്, ഈ അഞ്ചുശതമാനത്തിൽമാത്രമേ

1 "സംഗീതത്തിൻെറ മൊത്തത്തിലുള്ള സന്ദർഭം ഉണർത്തിയാൽ അത് എല്ലാത്തരം സംഗീതത്തിലേക്കും ആളുകളെ ആകർഷിക്കും - ശാസ്ത്രീയസംഗീതത്തിലേക്ക് മാത്രമല്ല. എന്തൊക്കെ ആയാലും, മൊത്തം സംഗീതപരമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൻെറ ഏതാണ്ട് അഞ്ചുശതമാനം മാത്രമാണ് ശാസ്ത്രീയസംഗീതം. ...പോപ്പുലർസംഗീതവും, അതുകൊണ്ട് സിനിമാ സംഗീതവും, ഒരു സമകാലീനാവസ്ഥയോടുള്ള സമകാലീനമായ പ്രതികരണമാണ്". ഗൗരി ഡാങ്കേയുമായുള്ള അഭിമുഖത്തിൽ, അശോക് റാനഡെ, *ഇന്ത്യൻ എക്സ്പ്രസ്സ്,* ജൂൺ 23, 1985.

ശ്രുതിനിഷ്ഠവും സ്വരപ്രവണവുമായ കലാസംഗീതത്തിലെ 'ശബ്ദം' നമ്മുടെ ശബ്ദാനുഭവത്തിന് പ്രസക്തമാവുന്നുള്ളു.

അഭീഷ്ണതയുടെ (ഫ്രീക്വൻസി) കൃത്യമായ അനുപാതക്രമത്തിൽ സന്നിവേശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ശ്രുതിനിഷ്ഠമായ ശബ്ദത്തിന്റെ ധ്വനിമൂല്യമാണ് സ്വരസ്ഥാനങ്ങളായി അനുഭവപ്പെടുന്നത്. ശ്രുതിയിൽനിന്ന് നിഷ്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സ്വരബദ്ധതയുടെ സൂക്ഷ്മമായ ഭാവവ്യഞ്ജകത്വം ശിക്ഷിതമായ ഭാവുകത്വത്തിൽ മാത്രമേ പ്രതികരണമുണർത്തൂ. ശ്രുതിനിഷ്ഠയും സ്വരബദ്ധതയും തമ്മിലുള്ള ഈ സൂക്ഷ്മബന്ധത്തിന്റെ ഭാവപരതയെ ക്രോഡീകരിച്ചാവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ആരോഹണാവരോഹണക്രമമായ സ്വരാഷ്ടകത്തിന്റെ സഞ്ചാരങ്ങൾ ചെയ്യുന്നത്. സാധാരണ ശബ്ദലോകത്തിലെ യാദൃഛികശബ്ദങ്ങളിൽനിന്ന് വേറിട്ടുനിൽക്കുന്ന സാർത്ഥകമായ ശബ്ദം എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള സ്വരങ്ങളുടെ ഭാവോദ്ദീപനശേഷി പല മനഃശാസ്ത്രപരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെയും തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ്. പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രീയസംഗീതത്തിലെ ക്രമീകരിച്ച, നിശ്ചിത സ്വരങ്ങളിൽ (ടെമ്പേർഡ് ആൻഡ് ഫിക്സഡ് നോട്ട്സ്) നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ഇരുപത്തിരണ്ട് ശ്രുതികളും, അവയുടെ സൂക്ഷ്മധ്വനികളായ (മൈക്രോടോണുകൾ) സ്വരസ്ഥാനങ്ങളും, അവയുടെ ആവിഷ്കാരമായ ഗമകങ്ങളും, ഓരോ ഗായകന്റെയും ശാരീരത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വംകൊണ്ട് നിറംപകരാൻ കഴിയുന്ന സ്വരത്തിന്റെ ഭാവപൗഷ്കല്യവും (ഇതാണ് പാശ്ചാത്യസംഗീതത്തിലെ നോട്ടുകളും ഇന്ത്യൻസംഗീതത്തിലെ സ്വരങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം),[2] ആധാരഷഡ്ജത്തിന്റെ മാറ്റംകൊണ്ട് സൃഷ്ടിക്കാവുന്ന മൂർഛനാഭേദത്തിന്റെ അനന്തസാദ്ധ്യതകളും ചേർന്ന് സങ്കീർണ്ണമായ സംഗീതപദ്ധതിയാണ് ഇന്ത്യയുടേത്.

പക്ഷെ, അഭീഷ്ണതയുടെ സൂക്ഷ്മമായ ആനുപാതികബന്ധത്തിൽ വിനിവേശിക്കപ്പെട്ട സ്വരത്തിന്റെ സാർത്ഥകത, അതിൽ നിന്നും സ്ഥാനം തെറ്റുന്നതോടെ നഷ്ടപ്പെട്ട് ചുറ്റുപാടുകളിലെ അവ്യവസ്ഥിതമായ ശബ്ദലോകത്തിൽനിന്നും അഭിന്നമാവുന്നു. ഈ 'ശബ്ദം' - ശാസ്ത്രീയസംഗീതത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, അപസ്വരം - ആധുനിക ജീവിതസാഹചര്യത്തിലെ ശബ്ദാന്തരീക്ഷത്തിന്റെ സ്ഥായിയായ സ്വഭാവവുമായി താളപ്പെട്ടുപോകുന്നതുമാണ്. ഒരു നൂറ്റാണ്ട് മുമ്പുള്ള ഉത്തരേന്ത്യൻഗ്രാമങ്ങളിൽ, അകലെ നിന്നും കേൾക്കുന്ന ഒരു ഗാനത്തിലെ ശ്രുതിശുദ്ധമായ സ്വരത്തിന്റെ (ചിലപ്പോൾ ഒരു സ്വരത്തിന്റെ തന്നെ) ഏകാഗ്രമായ തീക്ഷ്ണതയിൽ സ്വയം മറന്ന് കാതോർത്തുനിന്നുപോയ കർഷകനും, വെള്ളം കോരിക്കൊണ്ടുവരുന്ന സ്ത്രീയും[3] അറിഞ്ഞിരുന്ന ശബ്ദാനുഭവവും അവരുടെ ശ്രാവ്യവേദ്യതയും മേൽവിവരിച്ച അവസ്ഥയിൽനിന്നും എങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമാവുന്നു എന്നത് സ്വയം വിശദമാണ്.

സ്വരാഷ്ടകത്തിന്റെ ആരോഹണാവരോഹണക്രമമായ സഞ്ചാരങ്ങളുടെ രേഖീയമായ വികാസത്തിലൂടെ രാഗധാരി(മെലഡി)യാവുന്ന അനുഭവത്തിന് നാദം (ടോൺ), അതിന്റെ വർണ്ണച്ഛായ (ടോണൽ കളർ, ടാംബർ), വർണ്ണച്ഛായകളുടെ ഐന്ദ്രിയമായ ഉദ്ദീപനപരത എന്നിവ അപ്രസക്തമായിരുന്നു. പക്ഷേ, ശബ്ദമണ്ഡലത്തിന്റെ ശ്രാവ്യവ്യാപ്തിയിലേക്ക് (സൊണോറസ് ഫീൽഡ്) പ്രസരണം ചെയ്യപ്പെടുന്ന (രേഖീയമല്ലാത്ത) നാദത്തിനോടുള്ള പ്രതികരണത്തിൽ മേൽപറഞ്ഞ വശങ്ങൾ മാത്രമാണ് പ്രസക്തമാവുന്നത്. ഉദാഹരണം, പോപ്പുലർസംഗീതത്തിലെ വായ്പാട്ടും അതിന്റെ വാദ്യപശ്ചാത്തലവും തമ്മിലുള്ള ഘടനാപരമായ ബന്ധം. ശബ്ദമണ്ഡലത്തിലേക്ക് ചിതറിവീഴുന്ന നാദത്തിന്റെ ഈ വശ

2 രാഘവ ആർ. മേനോൻ, *ദ സൗണ്ട് ഓഫ് ഇന്ത്യൻ മ്യൂസിക്* (ന്യൂ ദൽഹി: 1976), പുറം 32-35; 48.

3 രാഘവ ആർ. മേനോൻ, 'വെൻ മ്യൂസിക് ബികേയിം റെസ്പെക്റ്റബിൾ', *ഇന്ത്യൻ എക്സ്പ്രസ്,* ആഗസ്റ്റ് 21, 1983.

ങ്ങൾ ഒരേസമയം ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന യൂഫണി (മെലഡിയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി) യോടുള്ള പ്രതികരണം അവയിൽനിന്ന് നാദ ബിംബങ്ങളെയാണ് സ്വരൂപിച്ചെടുക്കുന്നത്.

ദൃശ്യവേദ്യതയിലും ദൃശ്യാനുശീലന ത്തിലുംവന്ന സമാന്തരമാറ്റങ്ങൾകൂടി കണക്കിലെടുത്താൽ ഇത് കൂടുതൽ വ്യക്ത മാവും. പരമ്പരാഗത യൂറോപ്യൻചിത്രകല വിഭാവനംചെയ്തിരുന്ന യാഥാർത്ഥ്യ നിവേദ നവും ഫൊട്ടോഗ്രഫിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാ സത്തെപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്യുമ്പോൾ റുഡോൾഫ് ആൺഹൈം പറയുന്നതുപോലെ, നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിൻെറ ഗതിയിൽ ബിംബങ്ങളെ അനുധ്യാനത്തിനുള്ള ഉപാധികളാക്കി ഉപയോ ഗിക്കാൻ നാം ശീലിച്ചു. അവ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിൻെറ ലോകത്തിൽനിന്നും വേർപെട്ട സ്വയംപൂർണ്ണമായ വേറൊരുലോക മായി ബിംബങ്ങളെ നാം അവരോധിച്ചു. അങ്ങനെ അവയുടെ സമഗ്രത സംരക്ഷിക്കാ നും അവയുടെ സവിശേഷമായ ശൈലി വിക സിപ്പിച്ചെടുക്കാനും വേണ്ടി. പക്ഷേ, മനസ്സിന് യാഥാർത്ഥ്യത്തിൻെറ മേലുള്ള ഗ്രാഹ്യം ശിഥിലമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരുകാലഘട്ട ത്തിൽ, ഈവക ഗുണങ്ങളെ കവിഞ്ഞു നിൽക്കാൻ പോന്നതായിരുന്നു ഈ വേർപെ ടൽ ഉണ്ടാക്കിയ ഉദ്വേഗം. ഈ അവസ്ഥയിൽ, ചിത്രത്തെ അതിൻെറ ചുറ്റുപാടുകളുമായി ഒന്നുചേരാതെ സംവൃതമായി വകഞ്ഞുനിർ ത്തുന്ന ഫ്രെയിം* തടസ്സവും ബാദ്ധ്യതയുമാ യി.[4] ഒരർത്ഥത്തിൽ ഇതിന് സമാനമാണ് അഭീഷ്ണതയുടെ പരിനിഷ്ഠിതത്വത്തിനു ള്ളിൽ നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ട സ്വരപ്രവണമായ ശബ്ദവും ശബ്ദപ്രപഞ്ചത്തിലെ ഭൂരിഭാഗം വരുന്ന സാധാരണ സാന്ദർഭികശബ്ദങ്ങളുടെ അനുഭവവും തമ്മിലുള്ള അകൽച്ചയോട് പൊരുത്തപ്പെടാൻ കഴിയാത്ത മനസ്സിൻെറ അവസ്ഥ.

ഫോട്ടോഗ്രാഫിക് ബിംബത്തിൻെറ സ്വ ത്വവിജ്ഞാനീയത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സീഗ്ഫ്രീഡ് ക്രാക്കൗവറിൻെറ ഒരു നിരീക്ഷണവും ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കാവുന്നതാണ്:

> അന്യവത്കരിക്കപ്പെട്ട സ്വത്വത്തോടുകൂ ടിയ വിരക്തനായ വ്യക്തി തൻെറ ചുറ്റു പാടുമുള്ള യാദൃഛിക [ദൃശ്യ] ബിംബസം

---

* ചിത്രത്തിൻെറ സംരക്ഷണത്തിനും അലങ്കാരത്തിനുമായി ഉറപ്പിക്കുന്ന ചട്ടം അല്ല ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനശൈലിയുടെ പ്രത്യേകതയായി ഹെയിൻറിഷ് വൊൾഫ്ളിൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന സംവൃതമായ നിബന്ധശിൽപം, ആൽബർട്ടിയുടെ പരിപ്രേക്ഷ്യസിദ്ധാന്തം വിഭാവനം ചെയ്തിരുന്ന 'ജാലക' സങ്കൽപത്തിൻെറ ആവിഷ്കാരമാണ് - ചിത്രം പ്രകൃതിക്കുനേരെ തുറന്നിട്ട ജാലകമാണ് എന്ന സങ്കൽപം. അങ്ങനെ ചിത്രതലത്തിൻെറ നിശ്ചിതമായ പരിധിയും പരിമിതിയും കൊണ്ട് ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്ന് അതിർത്തിരിച്ച ഒരു സീമിതഖണ്ഡമാണ് ചിത്രം. *യഥാർത്ഥവും*, ദൃശ്യവേദ്യമായ *യാഥാർത്ഥ്യവും*, ചിത്രീകൃതമാവുന്ന പ്രതീതമാനമായ *യാഥാതഥ്യവും* അനന്യമായികണ്ടിരുന്ന നവോത്ഥാന ഭാഷാഘടന, ചിത്രത്തെ തൻെറ മുന്നിൽ ഒരുക്കിവച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു ദൃശ്യമായി അഭിമുഖീകരിക്കാനാണ് ദ്രഷ്ടാവിനോടാവശ്യപ്പെടുന്നത്. സ്ഥലകാലമാനങ്ങളുടെ നിശ്ചിതമായ പരിമേയത്വ ത്തിന് വിധേയമായ സീമിതഖണ്ഡമായി വകഞ്ഞുനിർത്തപ്പെട്ട ഈ ദൃശ്യത്തെ, ദ്രഷ്ടാവ് അതിനു വെളിയിൽ അതുതന്നെ പൂർവ്വനിശ്ചിതമാക്കിയ തൻെറ സ്ഥാനത്തുനിന്നാണ് അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ഈ സ്ഥാനം നിശ്ചി തമാക്കിയത് ചിത്രീകരണത്തിനായി കലാകാരൻ സ്വീകരിച്ച വീക്ഷണകോണുതന്നെയാണ്. ഇങ്ങനെ, രൂപവും വിതാനവും തമ്മിലും രൂപവും തലവും തമ്മിലും ഉള്ള ബന്ധത്തെ സാർത്ഥകമാക്കുന്ന നിബന്ധശിൽപത്തിൻെറ ദ്യോതകമായി മാറുന്ന ഫ്രെയിം എന്ന പരികൽപന പാശ്ചാത്യലോകത്തിലെ പല സാംസ്കാരികാനുമിതികളും ചേർന്ന് ചരിത്രപരമായി രൂപപ്പെട്ടതാണ്. (നവോത്ഥാന പരിപ്രേക്ഷ്യവും അതുവിഭാവനം ചെയ്യുന്ന സ്ഥലകാ ലാനുഭവവും എങ്ങനെ കാർട്ടീഷ്യൻ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയ്ക്ക് കാണുക: വില്യം വി. ഡണ്ണിംഗ്, 'ദ കോൺസപ്റ്റ് ഒഫ് സെൽഫ് ആൻഡ് പോസ്റ്റ്മോഡേൺ പെയിൻറിംഗ് : കൺസ്ട്രക്ടിംഗ് എ പോസ്റ്റ് കാർട്ടീഷ്യൻ വ്യൂവർ', *ദ ജേർണൽ ഒഫ് എസ്തെറ്റിക്സ് ആൻഡ് ആർട്ട് ക്രിട്ടിസിസം*, ലക്കം 49, ഫാൾ 1991, പുറം 331-36. ഡണ്ണിംഗിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ള എൻെറ ചില നിരീക്ഷണങ്ങൾക്ക് കാണുക : ആർ. നന്ദകുമാർ, 'രവിവർമ്മ ഇൻ ദ റെലം ഒഫ് ദ പബ്ലിക്', *ജേർണൽ ഒഫ് ആർട്സ് ആൻഡ് ഐഡിയാസ്*, ലക്കം 27-28, മാർച്ച് 1995, പുറം 45-46.)

4 റുഡോൾഫ് ആൺ ഹൈം, 'ആർട്ട് റ്റുഡേ ആൻഡ് ദ ഫിലിം', *ആർട്ട് ജേർണൽ*, സ്പ്രിംഗ് 1966, പുറം 242.

ഘാതങ്ങളുമായി സാത്മ്യപ്പെടുകയും, പൂർവ്വാനുഭവങ്ങൾകൊണ്ട് നിർണ്ണയിക്കപ്പെടാത്ത ഒരു നിസ്സംഗമായ തീക്ഷ്ണതയോടെ അവയെ എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു.[5]

സ്വരാഷ്ടകത്തിന്റെ രേഖീയമായ ധാരാവാഹിത്വത്തെ രാഗധാരിയായ - മെലഡി - അനുഭവമായി ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്ന ശ്രാവ്യവേദ്യതയ്ക്കു പകരം, നാദമണ്ഡലത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയിൽ പ്രസരണം ചെയ്യപ്പെട്ട നാദത്തിന്റെ (സ്വരത്തിന്റെയല്ല) വർണ്ണച്ഛായകളിൽനിന്ന് സാന്ദർഭികമായ ശ്രാവ്യബിംബങ്ങളെ ഉരുത്തിരിയിക്കുന്ന കേഴ്വിശീലത്തിന് സമാനമാണിത്. മേൽപറഞ്ഞ രണ്ടുകാര്യങ്ങളും, പോപ്പുലർസംഗീതത്തിനോടും സിനിമാപാട്ടുകളോടും പൊതുവായുള്ള പ്രതികരണത്തെ വിശദീകരിക്കും. അറുപതുകളിലെ പാശ്ചാത്യ പോപ്സംഗീതത്തിലെ മെലഡിയുടേയും ഘടനയുടേയും കുറവു നികത്തുന്നത്, പല പാട്ടുകളുടേയും കേഴ്വിപ്പുറത്ത് പരുക്കനായ ടെക്സ്ചർ (ഇലക്ട്രോണിക് തിരിമറികൊണ്ടുണ്ടാക്കുന്ന) ആണെന്ന് ബെർണാഡ് ബെർഗോൺസി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.[6] ചെവിക്ക് ഒരേസമയത്ത് വളരെയേറെ ചോദനകളെ ഒന്നിച്ചു സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു എന്നതാണ് ഈ അനുഭവത്തിന്റെ പ്രത്യേകത എന്ന ബെർഗോൺസിയുടെ നിരീക്ഷണം നമ്മുടെ പ്രകരണത്തിൽ വളരെ പ്രസക്തമാണ്. (റെറ്റിനൽ പെയിൻറിംഗിനെയാണ് ഇതിന് സമാനമായി അദ്ദേഹം കാണുന്നത്)

ഇങ്ങനെ ഒരേസമയത്ത് എണ്ണമറ്റ ചോദനകളെ ഒന്നിച്ച് സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്ന അവ്യവസ്ഥിതമായ ശബ്ദലോകത്തെ, ആധുനിക ജീവിതാവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി കാണാനും ആ അനുഭവത്തോട് സാർത്ഥകമായി പ്രതികരിക്കാനുമുള്ള പ്രവണത ആധുനികതയുടെ തുടക്കംമുതൽ പാശ്ചാത്യ ക്ലാസിക്കൽസംഗീതത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിലും കണ്ടിരുന്നു. ഇരുപതുകളിൽ ആർണോൾഡ് ഷോൺബെർഗ് വിയന്നയിൽ അവതരിപ്പിച്ച പരിവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു ഇവയിൽ പ്രമുഖം. പ്രധാനസ്വരത്തെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ട് (ടോണിക്, അഥവാ ടോണൽ സെൻറർ, അഥവാ കീ) വിന്യസിക്കുന്ന മറ്റുസ്വരങ്ങൾ ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന ക്രൊമാറ്റിക് സ്കെയിൽ എന്നസങ്കൽപത്തിനു പകരം, പന്ത്രണ്ടു സ്വരങ്ങളേയും പ്രാധാന്യക്രമമില്ലാതെ ഒരു നിരയായി (ടോൺ റോ), ശ്രുതികളുടെ പരമ്പരയായിമാത്രം കണക്കാക്കുന്ന ഡോഡെക്കാഫൊണി ആയിരുന്നു ഷോൺബെർഗ് ആവിഷ്കരിച്ചത്. അടോണൽസംഗീതമെന്നും സീരിയൽസംഗീതമെന്നും മറ്റും അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശൈലി, അതിന്റെ സംഗീതപരമായ ഉള്ളടക്കത്തിൽനിന്നും നാടകീയതയേയും ഭാവപരതയേയും ഒഴിവാക്കിയ ഒരു അമൂർത്തഭാഷയായി അന്വതുകളോടെ മാറിക്കഴിഞ്ഞു. കേന്ദ്രബിന്ദുവായ സ്വരത്തെ (ടോണൽ സെൻറർ) ആധാരമാക്കി മറ്റുസ്വരങ്ങളെ വിന്യസിക്കുന്ന ക്ലാസിക്കൽ ഹാർമണിയുടെ പ്രമാണത്തെ പിൻതള്ളിയത് ഒരർത്ഥത്തിൽ, നിഷ്ക്രമണബിന്ദുവിനെ ആധാരമാക്കിയുള്ള സന്ധിശിൽപത്തിന്റെ പ്രാധാന്യക്രമത്തിനും, അത് പൂർവ്വനിശ്ചിതമാക്കുന്ന ദ്രഷ്ടാവിന്റെ വീക്ഷണകോണിനും നിയാമകമായിരുന്ന നവോത്ഥാനപരിപ്രേക്ഷ്യസങ്കൽപത്തെ ചിത്രകല പിൻതള്ളിയതിന് സമാനമാണ്. പക്ഷേ, അമേരിക്കൻ അവോങ്ഗാദ് സംഗീതജ്ഞനും അരാജകവാദിയും ആയിരുന്ന ജോൺ കേജ് അവതരിപ്പിച്ച സംഗീതപദ്ധതി ഒരു പടികൂടി മുന്നോട്ടുപോയി. എല്ലാ പ്രാധാന്യക്രമത്തേയും നിരാകരിച്ച കേജിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഏതു ശബ്ദവും മറ്റേതു ശബ്ദത്തേയുംപോലെ തന്നെ സ്വാരസ്യമാർന്നതാണ്. ഹാർമണിയുടെ പ്രാഥ

5 സീഗ്ഫ്രീഡ് ക്രാക്കൗവർ, *തിയറി ഓഫ് ഫിലിം: ദ റിഡംഷൻ ഓഫ് ഫിസിക്കൽ റിയാലിറ്റി* (ലണ്ടൻ: ഓക്സ്ഫോഡ്, 1960) പുറം 17.

6 ബെർണാഡ് ബെർഗോൺസി, 'തോട്ട്സ് ഓൺ ദ പേഴ്സണാലിറ്റി എക്സ്പ്ലോഷൻ', *ഇന്നവേഷൻസ്*, എഡി. ബെർണാഡ് ബെർഗോൺസി (ലണ്ടൻ: മക്മില്ലൻ, 1968), പുറം 185.

മികവ്യവസ്ഥയായ സ്കെയിലിനെ അപ്രസക്തമാക്കിക്കണ്ട അദ്ദേഹം, സാധാരണ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിലെ ക്രമരഹിതമായ അപസ്വരങ്ങളിൽനിന്നും 'കണ്ടെത്തുന്ന ശബ്ദങ്ങൾ' (ഫൗണ്ട് സൗണ്ട്സ്, മാഴ്സൽ ദ്യൂഷാമ്പിന്റെ ഫൗണ്ട് ഓബ്ജക്ട്സ് പോലെ) ചേർത്താണ് കമ്പോസ് ചെയ്തത്. യാദൃശ്ചികതയും, ക്രമരാഹിത്യവും, അയുക്തികതയും പ്രമാണമാക്കിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കല അവ്യവസ്ഥിതമായ യാദൃച്ഛികശബ്ദങ്ങളുടെ സുനിബദ്ധമായ സംഗീതമാണ് ചിട്ടപ്പെടുത്തിയത് - റാൻഡം മ്യൂസിക്. മിനിമലിസ്റ്റ്കലയുടെ സൈദ്ധാന്തികപശ്ചാത്തലവുമായി, പ്രത്യേകിച്ച് മാഴ്സൽ ദ്യൂഷാമ്പിന്റെ ചിന്തകളുമായി കേജിന്റെ സംഗീതത്തിനുള്ള ബന്ധവും, ഈവ്സ് ക്ലെയിൻ, റോബർട്ട് റോഷൻബർഗ്, ജാസ്പർ ജോൺസ് തുടങ്ങിയ ചിത്രകാരൻമാരുടെ കലാസങ്കൽപങ്ങളുമായുള്ള സാധർമ്മ്യവും ഇവിടെ സാന്ദർഭികമായി സൂചിപ്പിക്കുകമാത്രം ചെയ്യുന്നു.

ശബ്ദത്തിനോടുള്ള പ്രതികരണത്തിലും, ശ്രാവ്യവേദ്യതയിലും ശ്രവണാനുശീലനത്തിലുംവന്ന ഈ മാറ്റങ്ങൾ സംസ്കാരനിരപേക്ഷമല്ലെങ്കിലും, ഏതാണ്ട് പാശ്ചാത്യആധുനികതയുടെ കാലംമുതൽക്ക് സംഗീതരംഗത്ത് - പ്രത്യേകിച്ച് പോപ്യുലർസംഗീതത്തിൽ - ഒരു അന്തർദ്ദേശീയഭാഷ വളർന്നുവരാൻ ഇത് ഇടയാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഇലക്ട്രോണിക്മാധ്യമങ്ങളുടെ വ്യാപകമായ സ്വാധീനം തുടങ്ങുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ, ഇന്ത്യൻ പോപ്യുലർസംഗീതത്തിലെ മുഖ്യവിഭാഗമായ സിനിമാപാട്ടുകളായിരിക്കും ഈ അന്തർദ്ദേശീയത ആദ്യമായി പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ സിനിമാപാട്ടുകളെപ്പറ്റി കലവറയില്ലാത്ത മതിപ്പ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പ്രസ്താവനയിൽ സത്യജിത് റേ അറിയാതെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് അവയുടെ ഈ അന്തർദ്ദേശീയസ്വഭാവം തന്നെയാണ് :

[പക്ഷെ] ശീലുകളിലും വാദ്യവൃന്ദത്തിലുമാണ് ശരിക്കും മഹത്തായ കാര്യങ്ങൾ. അവ സാദ്ധ്യമായ എല്ലാ സംഗീതശൈലികളെയും ആശ്ളേഷിക്കുന്നു - ശാസ്ത്രീയം, നാടോടി, നീഗ്രോ, ഗ്രീക്ക്, പഞ്ചാബി, ചാചാ, അല്ലെങ്കിൽ ലോകത്തിന്റെ ഏതു ഭാഗത്തുനിന്നും, ചിന്തിക്കാവുന്ന എന്തും.[7]

റേ അവയിൽ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധേയമായി കാണുന്ന ഉപകരണമേളത്തിന്റെ നിരങ്കുശത്വവും ചടുലതയും, നാദത്തിന്റെ വർണ്ണചാരുതയോടും അപ്രതിസാമ്യത്തോടുമുള്ള ആഭിമുഖ്യവും എല്ലാംതന്നെ നേരത്തെ വിവരിച്ച ശ്രാവ്യവേദ്യതയിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങൾക്ക് അനുരോധമായി വികസിച്ച അന്തർദ്ദേശീയഭാഷയുടെ സാമാന്യസ്വഭാവമാണ്. സിനിമാപാട്ടിന്റെ വാദ്യമേളത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുന്ന പല തരം ഊന്നലുകളും, പ്രമേയത്തിന്റെ ആവർത്തനങ്ങളും, ടെമ്പോയുടെ മാറ്റങ്ങളും പലപ്പോഴും അനുഗതിയായ അപ്രതിസാമ്യത്തിലൂടെയും (സിമ്പതറ്റിക് കൗണ്ടർ പോയിന്റ്), എതിർതാളങ്ങളുടെ ഹാർമണിയിലൂടെയും (ക്രോസ് റിഥ്മിക് ഹാർമണി) ആവുന്നതും ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ.

അതുപോലെതന്നെയാണ് സിനിമയിലെ പശ്ചാത്തലസംഗീതം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ഉപകരണശബ്ദങ്ങൾ, അന്തരീക്ഷോദ്ദീപനത്തിനുവേണ്ടി അവയുടെ ടോണൽകളറിന്റെ പ്രത്യേകതകളും, അവയുടെ ടെക്സ്ചറിന്റെ 'സ്പർശവും' അതിശയോക്തിപരമായി പ്രയോഗിക്കുന്ന രീതിയും. മുൻകാലത്തെ കർണ്ണാടകസംഗീതക്കച്ചേരികളിലെ ഒരു പതിവ് ഉപതാളവാദ്യമായിരുന്ന മോർസിംഗിന്റെ ടോണൽകളറും ടെക്സ്ചറും ഈ പുതിയ പ്രകരണത്തിനുള്ളിൽ എങ്ങനെ പരിഹാസ്യതയുടേയോ ഉദ്വേഗത്തിന്റേയോ ഭാവം ദ്യോതിപ്പിക്കാൻ ഉപയുക്തമാവുന്നു എന്ന് ശ്രദ്ധിക്കുക. ദേശീയ ദുഃഖാചരണക്കാലത്ത് റേഡിയോയിൽ (ടി. വി. യുടെ പ്രചാരത്തിന് മുമ്പുതന്നെ) പതിവായി

7 സഞ്ജീവ് പ്രകാശ്, 'മ്യൂസിക്, ഡാൻസ് ആൻഡ് ദ പോപ്പുലർ ഫിലിംസ്: ഇന്ത്യൻ ഫാൻറസീസ്, ഇന്ത്യൻ റിപ്രഷൻസ്'ൽ ഉദ്ധരിച്ചത്. *ഇന്ത്യൻസിനിമ സൂപ്പർ ബസാർ*, എഡി. അരുണാ വാസുദേവ്, ഫിലിപ് ലെൻഗ്ലെറ്റ് (ന്യൂ ദൽഹി: വികാസ്, 1983).

ഉപയോഗിച്ചുപോന്നിരുന്ന ശഹനായി, സാരംഗി, രുദ്രവീണ തുടങ്ങിയ ഉപകരണങ്ങളുടെ കാര്യമെടുക്കുക. ഈ ഉപകരണശബ്ദങ്ങൾ ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിലൂടെ ശോകത്തിൻെറ ഉദ്ദീപനപരത കൈവരിച്ചത്, അവ പ്രതിനിധാനം ചെയ്തിരുന്ന സംഗീതസംസ്കാരത്തിനുവെളിയിൽ അവയുടെ ടോണൽ കളറും ടെക്സ്ചറും മാത്രമായി സാമാന്യവത്കരിച്ച ഉപയോഗത്തിന് വിധേയമാക്കിയതിലൂടെയാണ്.

ഈ 'പുതിയശബ്ദ'ത്തിന് അതിൻെറ പ്രവർത്തനപരമായ പിൻബലത്തിനായി സിനിമ, മറ്റ് ബഹുജനമാധ്യമങ്ങൾ തുടങ്ങിയ സ്ഥാപനങ്ങൾ ആവശ്യമായി വരുന്നു. അതിൻെറ പ്രചാരത്തിനായി റിക്കോഡിംഗ് വ്യവസായത്തെ കൂട്ടുപിടിക്കേണ്ടിയും വരുന്നു. ഇത്തരം പാരസ്പര്യത്തിലൂടെ, മറിച്ച്, ആ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനപരമായ യുക്തിപരത കുറേയൊക്കെ ഈ 'ശബ്ദ'ത്തെ നിറംപിടിപ്പിക്കുകയും, ഒരു തരം 'ആധുനികത'യുടെ അംഗീകാരം അതിന് ചാർത്തികൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സംഗീതം നേരിട്ട് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോൾ, അത് സാമൂഹ്യമായ സ്പേയ്സിനുള്ളിൽ, ആനുഭവികമായ പ്രകരണത്തിനുള്ളിൽ സംഭവിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത് - മാനവികമായ പരാമൃഷ്ടതയും അതിൻെറ സാംസ്കാരികാനുമിതികളും സാർത്ഥകമാക്കുന്ന പ്രകരണത്തിനുള്ളിൽ. ഈ സാമൂഹ്യമായ സ്പേയ്സിനുള്ളിൽ നിന്ന് പുറംതള്ളപ്പെട്ടാൽ പിന്നെ, അത് ഓഡിയോ വ്യവസായത്തിൻെറ ഉൽപാദന-വിതരണ ശൃംഖലയിലെ, ആവർത്തിച്ചുപയോഗിക്കാവുന്ന സാംസ്കാരികമായ പണിത്തരം ആവുന്നു - പാകപ്പെടുത്തിയ, തീരുവചെയ്ത, നേരിട്ടുപയോഗിക്കാൻ തയ്യാറായി മുന്നിലെത്തുന്ന 'ശബ്ദ'ത്തിൻെറ കൈത്തൊഴിൽ ഉൽപന്നം. റിക്കോഡ് ചെയ്യപ്പെട്ട സംഗീതം കേൾക്കുന്നതിൻെറ ആപേക്ഷികമായ സ്ഥല-കാല സ്വാതന്ത്ര്യം, പ്രത്യേകിച്ചും അതിൻെറ വർദ്ധിച്ച ശബ്ദനിലവാരം കൊണ്ടും, ചുറ്റുപാടുനിന്നും പൊതിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നവണ്ണമുള്ള ശബ്ദത്തിൻെറ വികേന്ദ്രീകരിച്ച വ്യാപകത്വം കൊണ്ടും അതിൻേറതായ കേൾവിശീലങ്ങളും, നാദവർണ്ണങ്ങളോടുള്ള വൈകാരിക പ്രതികരണങ്ങളും, മനോശ്രാവ്യസ്പേയ്സും (സൈക്കൊ-അക്കുസ്റ്റിക് സ്പേയ്സ്) സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ശബ്ദാനുഭവത്തോടുള്ള പ്രതികരണത്തിലെ ആത്മനിഷ്ഠതക്കെതിരെ പ്രവർത്തിക്കുന്നവയാണിതെല്ലാം. ചുറ്റുപാടും ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്ന ദിശോന്മുഖമല്ലാത്ത ഈ കേൾവിയിൽ (ആംബിയൻറ് ലിസണിംഗ്) സൂചിതമായിരിക്കുന്നത് ടോണാലിറ്റികളും ടാംബറുകളും, തീവ്രതകളും കാലപ്രമാണങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഘടനാപരമായ ബന്ധം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു ശ്രാവ്യവ്യാപ്തിയാണ്. പാടുകയോ വായിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന ഇന്ത്യൻ സംഗീതത്തിൻെറ നേരിട്ടുള്ള അവതരണം കേൾക്കുമ്പോളാവട്ടെ, അത് ഉത്തേജിതമായ ആത്മനിഷ്ഠതയെ സംബോധനചെയ്യുന്ന, ഒരേ ദിശയുടെ ഉന്മുഖത്വത്തിൽ കേൾവിക്കാരനെ ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു. ശ്രുതി ഒന്നു കലങ്ങുകയോ താളം ഒന്നു പിണങ്ങുകയോ ചെയ്താൽ പാടാൻ ആവാതിരുന്ന ഗായകരും, ആധാരഷഡ്ജത്തിൽ വരുത്തുന്ന ഗൃഹഭേദം കൊണ്ട് മൂർഛനാഭേദത്തിൻെറ അനന്തസാദ്ധ്യതകൾ ആവിഷ്കരിച്ചിരുന്ന ഉസ്താദുമാരും, അവരുടെ അനുഭവം പങ്കിടാൻ കഴിയുന്ന ഒരു സാഹചര്യമാണ് മുന്നിൽ കണ്ടത്.

പുതിയ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിലെ മാറിയ കേൾവിശീലത്തിന്, ആ സാഹചര്യങ്ങളുടെ ഭാഗമായ ശബ്ദത്തിൻെറ ലോകം അധികഭാഗവും രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് ഉപകരണധ്വനി ആയതുകൊണ്ടുതന്നെ, അതിനോട് അടുപ്പം തോന്നുക സ്വാഭാവികമാണ്. ഒരുതരം പ്രവൃദ്ധമായ ഫോർമലിസം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഉപകരണധ്വനിയുടെ നിർവ്യക്തികതയേയും ഇതിനോട് ഒപ്പം വേണം കാണാൻ. ഇങ്ങനെ ശബ്ദത്തിൻെറ കേവലമായ ഡിസൈനായി സ്വയം പൂർണ്ണമായിത്തീരുന്ന ഉപകരണസംഗീതത്തെ ആലങ്കാരിക കലയായി കാണാമെന്ന പീറ്റർ കിവിയുടെ അഭിപ്രായം പാശ്ചാത്യസന്ദർഭത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ളതാണെങ്കിലും, സമകാലീന ഭാരതീയസംഗീതത്തിലെ പല പ്രവണതകളേയും വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.[8]

8 ഫിലിപ്പ് ആൽപേഴ്സൺ, 'ദി ആർട്ട്സ് ഓഫ് മ്യൂസിക് 'ൽ ഉദ്ധരിച്ചത്. *ദ ജേർണൽ ഓഫ് എസ്തെറ്റിക്സ് ആൻഡ് ആർട്ട് ക്രിട്ടിസിസം*, സമ്മർ 1992, പുറം 217.

അടുത്തകാലത്തായി അന്താരാഷ്ട്ര സാംസ്കാരിക വിനിമയ പരിപാടികളുടെ ഭാഗമായി നടത്താറുള്ള മേളകളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഒരുതരം ദ്രുതസങ്കരസംഗീതം വാദ്യവൃന്ദങ്ങളുടെ കെട്ടിലും മട്ടിലും ആവുന്നതും, അതിനുകിട്ടുന്ന അംഗീകാരം സാർവ്വത്രികവും സാംസ്കാരികേതരവും ആവുന്നതും ഈ പ്രവണതയുടെ പ്രകാശനമാണ്.

ഈ പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളും സംവേദനശീലങ്ങളുമായി ഇണങ്ങിച്ചേരാൻ മടിച്ചുനിന്നിരുന്ന പല വാദ്യോപകരണങ്ങളും, കാലം ചെന്നതും പഴഞ്ചനും എന്ന് തോന്നിക്കത്തക്ക വണ്ണം പിൻനിരയിലേക്ക് തള്ളപ്പെടുന്നതും ഈ പ്രക്രിയയുടെ അനുബന്ധം മാത്രമാണ്. ഒരുദാഹരണമായി ഇവിടെ ചർച്ചചെയ്യുന്നത് ദക്ഷിണേന്ത്യൻ സുഷിരവാദ്യമായ നാഗസ്വരത്തോടുള്ള പ്രതികരണത്തിലെ മാറ്റങ്ങളുടെ ചരിത്രവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവിവക്ഷകളുമാണ്.

രണ്ട്

നാഗസ്വരക്കാരൻ ഗോപാലന്റെ ശിഷ്യനാണെന്ന് കേട്ടിട്ടുണ്ട്.

*...ശൂദ്രനാണെങ്കിലും ജ്ഞാനിയാണ് ഗോപാലൻ.**

(ചെമ്പൈ വൈദ്യനാഥ ഭാഗവതർ പറഞ്ഞതായി ഉദ്ധരിക്കപ്പെട്ട ഒരു സംഭാഷണശകലം)

*നാദസ്വര പ്ലാനാണ്...വെറും തിരുവാതിരകളിപ്പാട്ടുമട്ട്.***

(കഥകളിപ്പാട്ടിനെക്കുറിച്ച് പൊതുവെ കേൾക്കാറുള്ള ദോഷാരോപണങ്ങൾക്ക് ഉദാഹരണമായി കൃഷ്ണൻകുട്ടി പൊതുവാൾ ഉദ്ധരിക്കുന്നത്)

അമ്പലങ്ങളിലെ നിത്യപൂജയ്ക്ക് അകമ്പടിയായി ക്ഷേത്രപരിചാരകരായ കീഴ്ജാതിക്കാർ കുലത്തൊഴിലായി ഉപയോഗിച്ചുപോരുന്ന ഉപകരണം എന്നതാണ് കർണ്ണാടകത്തിലും തമിഴ്നാട്ടിലും കേരളത്തിലും നാഗസ്വരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പരമ്പരാഗതസങ്കല്പം. ക്ഷേത്രവളപ്പിനുവെളിയിൽ അനുശീലിച്ചിരുന്ന വരേണ്യസംഗീതവുമായി അതിന് യാതൊരുബന്ധവും വകവെച്ചുകൊടുത്തിരുന്നില്ല. ക്ഷേത്രത്തിലെ പൂജയ്ക്കുംമറ്റും കേരളത്തിൽ അതുപയോഗിക്കുന്ന പതിവ് ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദത്തിനുശേഷമായിരിക്കണം തുടങ്ങിയത്.[9] കേരളത്തിലെ നമ്പൂതിരിമാർക്കും തമിഴ്നാട്ടിലെ ബ്രാഹ്മണർക്കും അത് ആസുരവാദ്യമാണ്. എന്തായാലും, ക്ഷേത്രത്തിനകത്തും പുറത്തും മംഗളവാദ്യമായി കരുതപ്പെട്ടിട്ടും നാവുതൊടുന്നതുകൊണ്ട് എച്ചിലാവുന്നു എന്ന വിശ്വാസം മുൻനിർത്തിയുള്ള അയിത്തവും അതിനുമേൽ ആരോപിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. നാവ്തൊടുന്ന കാര്യത്തിൽ പുല്ലാങ്കുഴൽപോലൊരു മുഖവാദ്യവും വളരെ വ്യത്യസ്തമല്ലെങ്കിലും, ശ്രീകൃഷ്ണനുമായുള്ള പൗരാണികബന്ധം കൊണ്ടാവണം, അത്തരം അയിത്തമൊന്നും അതിനോ അതു

* കാട്ടുമാടം നാരായണൻ, 'രാമപ്പനും കടന്നുപോയി', *കലാകൗമുദി,* സെപ്റ്റംബർ 14, 1986, ലക്കം 574, പുറം 6-8.

** കൃഷ്ണൻകുട്ടി പൊതുവാൾ, 'മേളം കഥകളിയിൽ', *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* ഫെബ്രുവരി 20, 1996, പുറം 42/45.

9 ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദം വരെ നായർ സമുദായത്തിനിടയിൽ ആത്യാഘോഷപൂർവ്വം ആചരിച്ചിരുന്ന താലികെട്ടു കല്യാണത്തിലോ അതിന്റെ ഭാഗമായ 'മുല്ലകൊണ്ടുവരൽ' എന്ന ആർഭാടപൂർവ്വമായ ഘോഷയാത്രയിലോ നാഗസ്വരം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതായി വിവരണങ്ങളിൽ കാണുന്നില്ല. കൊട്ടും കുരവയും ആർപ്പുവിളിയും ഉണ്ടായിരുന്നതായി സൂചിപ്പിക്കുന്നുമുണ്ട്. എ.കെ.ബി. പിള്ള, *ദ കൾച്ചർ ഓഫ് സോഷ്യൽ സ്ട്രാറ്റിഫിക്കേഷൻ/സെക്സിസം* (മസാച്ചുസെറ്റ്സ്: കോപ്ലേ പബ്ലിഷിംഗ് ഗ്രൂപ്പ്, 1987), പുറം 125-149 കാണുക. അതുപോലെതന്നെ സംബന്ധം, ചോറൂണ്, ഉപനയനം തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകളിലും.

വായിക്കുന്നവർക്കോ കൽപിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. ആഭിജാത്യത്തിൻെറ തട്ടിൽ നാഗസ്വരത്തിൻെറ സ്ഥാനം താഴെയായിപ്പോയതിന് പലകാരണങ്ങളുമുണ്ട്. നാടോടി സംസ്കാരത്തിൽനിന്നുള്ള അതിൻെറ ഉത്ഭവം, നാടൻ ജനജീവിതവും പലതരം നാടോടിസംഗീത ശൈലികളുമായുള്ള അതിൻെറ ബന്ധം, തൊള്ളതുറപ്പെന്നോ, 'കണ്ഠനാളശൗര്യ'മെന്നോ ('ലംഗ് പവർ') പരിഹസിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന അതിൻെറ ഉച്ചത്തിലുള്ള ശബ്ദം, തുറസ്സായ പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽവച്ചുള്ള അതിൻെറ വായന - ഇതെല്ലാം തന്നെ നാഗസ്വരത്തിൻെറ സംഗീതപരമായ അഭിജ്ഞാനത അബ്രാഹ്മണമായി നിർവ്വചിക്കപ്പെടാൻ കാരണമാക്കി. ഇന്നും ബ്രാഹ്മണൻ നാഗസ്വരം വായിക്കുന്നത് പതിവില്ല.

സംഗീതോപകരണങ്ങളുടെ സഞ്ചയം ഒരു സംസ്കാരത്തിന് സ്വീകാര്യമായ ഉപകരണപരമായ ശബ്ദങ്ങളേയും, ആ ജനതയുടെ സംഗീതപരമായ മനോഭാവത്തെയോ അതിൻെറ ഇല്ലായ്മയേയോ ആണ് സൂചിപ്പിക്കുകയെന്നും അശോക് റാനഡെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.

> *...സംഗീതോപകരണങ്ങളുടെയും ശബ്ദങ്ങളുടെ ഗണങ്ങളുടെയും വേർതിരിവിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്. കാരണം, അവ കലാപരമായ ഉപകരണങ്ങളും, അതേ സമയം പ്രതീകപരമായ* പ്രാധാന്യമുള്ള വസ്തുക്കളുമാണ്.[10]

പ്രസിദ്ധനായ ഒരു ദക്ഷിണേന്ത്യൻ സംഗീതനിരൂപകൻ നാഗസ്വരത്തെപ്പറ്റി നടത്തുന്ന ഒരു സാന്ദർഭികപരാമർശത്തിൽ, റാനഡെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന "ശബ്ദങ്ങളുടെ ഗണങ്ങളുടെ വേർതിരിവിലെ ഉച്ചനീചത്വ"ത്തിൻെറ നിലപാട് എങ്ങനെ പ്രതിഫലിക്കുന്നുവെന്ന് കാണാവുന്നതാണ്:

> *തെക്കെ ഇൻഡ്യക്കാർ ഈ ഉപകരണത്തിൻെറ [നാഗസ്വരത്തിൻെറ] മൂർച്ചയുള്ള കർക്കശ ശബ്ദം ഇഷ്ടപ്പെടുകയും അതിനെ മധുരംപൊതിയാൻ ആഗ്രഹിക്കാതിരിക്കയും ചെയ്തേക്കാം.*[11]

ഇവിടെ ഓർക്കേണ്ടത്, ഈ ഉപകരണത്തിൻെറ ശബ്ദം മൂർച്ചയുള്ളതും ചെവിതുളയ്ക്കുന്നതുമായി അനുഭവപ്പെടുന്നതിൻെറ പ്രേരണകൾ മൂല്യസ്വതന്ത്രമല്ല എന്നതാണ്. സാംസ്കാരികോൽക്കർഷമായി കരുതപ്പെടുന്ന ക്ളാസിസ്സിസം എന്ന സങ്കൽപം മുൻനിറുത്തി, ഈ ഉപകരണത്തിൻെറ സംഗീതപരമായ അഭിജ്ഞാനതയെപ്പറ്റിയുള്ള അംഗീകൃതധാരണകൾക്ക് സാംസ്കാരികമായ ഒരു സൂചകം കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമമാണിതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്.

മറ്റൊരു ഹിന്ദുസ്ഥാനി നിരൂപകൻെറ നാഗസ്വരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അഭിപ്രായവുമായി ഇതിനെ തട്ടിച്ചുനോക്കുക:

> *ശഹനായിയെ സംബന്ധിച്ച് സത്യമായതെന്തോ, അത് അതിൻെറ തെക്കൻ സഹോദരനായ നാഗസ്വരത്തെപ്പറ്റിയും അത്രതന്നെ സത്യമാണ് - അവയുടെ നാദം വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്ന ഭാവം ഒരു തരത്തിലിരിക്കെ അവയുടെ വാദകൻ അവയുടെ സ്വാഭാവികമായ നാദത്തിനും പ്രതിഭയ്ക്കും എതിരായ ഉച്ചാരണം പ്രീണിപ്പിച്ച് എടുക്കുന്ന അസാധാരണവാദ്യങ്ങൾ. ഈ ഉപകരണങ്ങളുടെ വശ്യമായ സ്വാരസ്യം, വിഷാദവും ആഹ്ളാദവും തമ്മിലുള്ള ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നുവെന്ന് തോന്നുന്നു.*[12]

ഒരു ഹിന്ദുസ്ഥാനിസംഗീതനിരൂപകനിൽ നിന്നുണ്ടായ ഈ താരതമ്യനിരീക്ഷണം അക്കാരണംകൊണ്ടുതന്നെ, അതായത്, ഈ വിഷയത്തിൽ ഒരു കർണ്ണാടകനിരൂപകന് സഹജമായ മുൻവിധികളിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമായ ഭാവുകത്വത്തിൻെറ പ്രതികരണമായതുകൊണ്ടു തന്നെ, ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഹിന്ദുസ്ഥാനി നിരൂപകൻ നാഗസ്വരത്തിൽ കാണുന്ന സൂക്ഷ്മമായ

10 അശോക് റാനഡെ, 'പെഴ്സ്പെക്ടീവ് സ്റ്റഡീസ് ഇൻ മ്യൂസിക്', *സംഗീത് നാടക്*, ലക്കം 80, ഏപ്രിൽ-ജൂൺ, 1986, പുറം 17.

11 നാരായണമേനോൻ, 'ദ മാൻ ആൻഡ് ഹിസ് മ്യൂസിക്', *ദ ടൈംസ് ഓഫ് ഇന്ത്യ*, ഡിസംബർ 1, 1985.

12 പ്രകാശ് വഢേര, 'പിയർലെസ് പ്ലേയർ ഓഫ് ദ ശഹനായി', *ദ ഹിന്ദു*, ഫെബ്രുവരി 23, 1990.

സ്വാരസ്യവും രഞ്ജകത്വവും കർണ്ണാടക നിരൂപകന് നഷ്ടപ്രായമാവുന്നുവെങ്കിൽ, അതിൻെറ കാരണങ്ങൾ അന്വേഷിക്കേണ്ടത് നിർദ്ദിഷ്ട മൂല്യവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി, സംഗീതേതരമായ സാംസ്കാരിക നിർണ്ണയത്തിൻെറ ഘടകത്തെ തിരിച്ചറിയുന്ന, സംഗീതത്തിൻെറ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിലായിരിക്കണം.

ഈ നൂറ്റാണ്ടിൻെറ രണ്ടാം പാദത്തിൽ, ടി. എൻ. രാജരത്തിനം പിള്ളയുടെ കയ്യിലാണ് ചേംബർസംഗീതപാരമ്പര്യം നിഷേധിച്ചിരുന്ന, കച്ചേരിവാദ്യത്തിനുവേണ്ട യോഗ്യത നേടാൻ നാഗസ്വരത്തിന് കഴിഞ്ഞത്. അതിനുമുമ്പുള്ള കാലത്ത്,

> *നാഗസ്വരം അമ്പലം വക തടിസ്സാമാനമാണ്, അതിൻെറ വായനക്കാരൻ നോട്ടത്തിൽതന്നെ മതപരമായ അന്തരീക്ഷം ഉണർത്താൻ കഴിയണം. അര മറയ്ക്കുന്ന ഒറ്റത്തുണിയുംചുറ്റി അരയ്ക്കുമേൽ ദേഹമാകെ ഭസ്മവും പൂശിയ 'നഗ്നനായ ഫക്കീർ' ആയിരുന്നു പരമ്പരാഗതമായി നാഗസ്വരക്കാരൻ. തല മുണ്ഡനം ചെയ്ത അയാളുടെ കഴുത്തിൽ രുദ്രാക്ഷമാലയുടെ വലയങ്ങളായിരുന്നു.*[13]

നാഗസ്വരത്തിൻെറ അനുഷ്ഠാനപരമായ പാരമ്പര്യവും പ്രാക്തനതയും തെളിയിക്കുന്ന, ശിലയിൽതീർത്ത നാഗസ്വരങ്ങൾ തമിഴ്നാട്ടിൽ കുംഭകോണത്തെ ആദികുംഭേശ്വരക്ഷേത്രത്തിലും, ആൾവാർ തിരുനഗരിയിലെ ആദിനാഥക്ഷേത്രത്തിലും കാണാം.[14] ഇവയിൽ, മുഖവീണയോടു സാമ്യമുള്ള ആദിനാഥക്ഷേത്രത്തിലെ നാഗസ്വരം, ഒരു നായക് രാജാവ് നടയ്ക്കുവച്ചതും, അക്കാലത്ത് ഭരതനാട്യത്തിന് പക്കവാദ്യമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതും ആയിരുന്നു.

ക്ഷേത്രത്തിലെ ദൈനംദിനാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ സന്ദർഭത്തിനു വെളിയിൽ വായിക്കാനുള്ള അവസരം സാധാരണ ഉണ്ടാകാറില്ല എങ്കിലും, നിത്യപൂജയുടെയും പ്രദക്ഷിണത്തിൻെറയും സമയത്തും ഉൽസവമൂർത്തിയെ വഹിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഘോഷയാത്രയിലും, അപ്പോൾ ഓരോ പ്രദക്ഷിണനടയ്ക്കു മുന്നിലും നീണ്ടനേരം എഴുന്നള്ളിച്ചുനിർത്തുമ്പോഴും വിസ്തരിച്ച രാഗാലാപനയ്ക്കുള്ള സാവകാശവും സാദ്ധ്യതയും അയാൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. നാഗസ്വരക്കാരനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തൻെറ കഴിവുകൾ പ്രകടിപ്പിക്കാൻ വല്ലപ്പോഴും വന്നുചേരുന്ന അവസരങ്ങളായിരുന്നു അവ. ഇത്തരം ഉൽസവഘോഷയാത്രകളും എഴുന്നള്ളിപ്പും ആൾക്കൂട്ടങ്ങൾ ശ്രദ്ധയോടെ കേട്ടുനിന്നിരുന്ന അക്കാലത്തെ ജനകീയ സംഗീതസദസ്സുകളായിരുന്നു. ജാതിയുടേയും അയിത്തത്തിൻെറയും വിലക്കുകൾ കാരണം ക്ഷേത്രത്തിനുള്ളിൽ പ്രവേശിക്കാൻ ആവാതിരുന്ന വലിയ ജനവിഭാഗങ്ങൾ അക്കാലത്ത് ശാസ്ത്രീയസംഗീതമായി എന്തെങ്കിലും കേട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ, അത് സ്വതവെ ഉച്ചത്തിൽ ശബ്ദമുള്ള, പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽ വായിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന നാഗസ്വരം മാത്രമായിരുന്നു. ചേംബർസംഗീതപാരമ്പര്യത്തിൻെറ വരേണ്യമായ അകത്തളങ്ങൾക്കു വെളിയിൽ, വായ്പാട്ടിൻെറ കച്ചേരിപദ്ധതിയും അതിനു തൊട്ടുമുമ്പുള്ള ഭജനസമ്പ്രദായവും ആവിർഭവിക്കുന്നതിനുമുമ്പ്, തങ്ങളുടെ അമ്പലസേവയിലൂടെ നാഗസ്വരവായനക്കാരായിരുന്നു കർണ്ണാടകസംഗീതത്തിലെ ഒരു കാലഘട്ടത്തിൻെറ പാരമ്പര്യം അന്യാധീനപ്പെടാതെ സൂക്ഷിച്ചത്.

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൻെറ പകുതിയോടെയുള്ള വയലിൻെറ അവതരണം,[15]

---

13 ടി. ശങ്കരൻ, 'ടി. എൻ. രാജരത്നംപിള്ളൈ: റെമിനിസെൻസസ്', *സംഗീത് നാടക്,* ലക്കം 6, ഒക്ടോബർ-ഡിസംബർ, 1967, പുറം 82.

14 വി.എം. നരസിംഹൻ, 'ടെമ്പിൾ ക്യൂറിയോസിറ്റീസ് : സം സ്ട്രേഞ്ജ് മ്യൂസിക്കൽ ഓബ്ജെക്ട്സ്', *റീഡിംഗ്സ് ഓൺ മ്യൂസിക് ആൻഡ് ഡാൻസ്,* എഡി. ഗൗരി കുപ്പുസ്വാമി, എം. ഹരിഹരൻ (ന്യൂ ദൽഹി: 1979).

15 മുത്തുസ്വാമി ദീക്ഷിതരുടെ ഇളയ സഹോദരനായിരുന്ന ബാലുസ്വാമി ദീക്ഷിതരാണ് വയലിൻ കർണ്ണാടക സംഗീതത്തിൽ ആദ്യമായവതരിപ്പിച്ചത്. യൂറോപ്യൻ ബ്രാസ് ബാൻഡ് വായനക്കാരുമായുള്ള സമ്പർക്കമാവണം അതിൻെറ പിന്നിൽ. മുത്തുസ്വാമി ദീക്ഷിതർ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ ഹംസധ്വനി

പിൽക്കാലത്തെ കച്ചേരിപദ്ധതിയുടെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ അനുഗതിസമ്പ്രദായത്തിലുള്ള പക്കവാദ്യസങ്കൽപം ആവിഷ്കരിച്ചു. അതിപ്പോഴും തുടരുന്നു. അതിന് മുമ്പ്, വീണ, പുല്ലാങ്കുഴൽ തുടങ്ങിയ ഉപകരണങ്ങളായിരുന്നു വായ്പാട്ടിന് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്ന ഹരികഥയിലും ഭജനയിലും മറ്റും പങ്കെടുത്തിരുന്നത്. വായ്പാട്ടിൻെറ മാറ്റുരച്ചുനോക്കുവാൻ പോന്ന സംഗീതപരമായ ആധികാരികതയും കാവ്യോപപന്നമായ വരേണ്യതയും എല്ലാക്കാലത്തും വീണയ്ക്ക് കൽപിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. മതപരമായി ബ്രാഹ്മണ്യത്തിൻെറ പ്രതീകം കൂടി ആയിരുന്നു വീണ. ശ്രുതി, ഗമകം, ആകാരം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച പൂർണ്ണതാസങ്കൽപമാണ് വീണ പ്രതീകവൽക്കരിച്ചത്. പക്ഷെ, വായ്പാട്ടും വാദ്യവുമായി കച്ചേരിപദ്ധതിക്കുള്ളിലുണ്ടായ സ്വാഭാവിക സഹവർത്തിത്വം വേറൊരുതരം പരസ്പരസ്വാധീനമാണുളവാക്കിയത്. വായ്പാട്ടിനെ അനുകരിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായിരുന്ന വാദ്യങ്ങൾ തന്നെയും, അവയുടെ ഉപകരണപരമായ പെരുമാറ്റത്തെ വായ്പാട്ടിൻെറ അന്തരീക്ഷത്തിന് വിധേയമാക്കുകയായിരുന്നു. കച്ചേരി പദ്ധതിയുടെ കെട്ടും മട്ടും ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നതിൽ വലിയ പങ്കുവഹിച്ച വയലിൻെറയും, കുറച്ചുകൂടി കഴിഞ്ഞ് ഉച്ചഭാഷിണിയുടെയും അവതരണത്തോടെ, വായ്പാട്ടിനു മുൻതൂക്കം കൽപിക്കുന്ന ഒരു ശ്രേണിക്കുള്ളിൽ വായ്പാട്ടിൻെറയും വാദ്യസംഗീതത്തിൻെറയും ശൈലികൾ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടുതുടങ്ങി. വായ്പാട്ടുകാരുടെ ഇടയിൽ ആധാരഷഡ്ജം താഴ്ന്ന ശ്രുതിയിലാക്കാനുള്ള പ്രവണത അക്കാലത്ത് കണ്ടുതുടങ്ങിയിരുന്നു. ഇതിൻെറ സ്വാധീനം വാദ്യകാരൻമാരിൽ പെട്ടെന്നുതന്നെ കാണുകയും, താഴ്ന്ന ശ്രുതിയുമായി ഇണങ്ങാൻ ആവശ്യമായ ഉപകരണപരമായ പരിഷ്കരണങ്ങളിലേക്ക് അത് നയിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷെ, വായ്പാട്ടുമായുള്ള എല്ലാ സഹവർത്തിത്വത്തിൽ നിന്നും ഒഴിഞ്ഞുനിന്നിരുന്ന നാഗസ്വരബാണിയെ ഈ മാറ്റങ്ങൾ വളരെയൊന്നും സ്വാധീനിച്ചില്ല. അങ്ങനെ അത് പരമ്പരാഗതശൈലിയുടെ പല നിഷ്ഠകളും പാലിച്ചുപോന്നു. മറിച്ച്, മുഖ്യധാരയായ വോക്കലിസത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള വാദ്യങ്ങളുടെ ശ്രേണിയിൽ സ്ഥാനംപിടിക്കാത്തത്, വരേണ്യതയുടെ അംഗീകാരക്കുറവായി കണക്കാക്കപ്പെടാൻ സൗകര്യവും നൽകി. ഈ പ്രാധാന്യക്രമത്തിൻെറ മാനദണ്ഡം നിർദ്ദേശമാനമാക്കുന്നത്, കേരളത്തിലായാലും തമിഴ്നാട്ടിലായാലും, ക്ളാസിസ്സിസത്തെ സാംസ്കാരിക കേവലതയായി കൽപിക്കുന്ന അവ്യക്തജടിലമായ ചില ധാരണകളാണ്.

നാഗസ്വരത്തിന് സവിശേഷമായ ചില ആലാപനനയങ്ങളിൽ അതിൻെറ പ്രാക്തനമായ പാരമ്പര്യത്തിൻെറ പല മിന്നാട്ടങ്ങളും കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, കച്ചേരിയായാലും ആരാധനയുടെ ഭാഗമായിട്ടായാലും നാഗസ്വരവായനയ്ക്ക് ആമുഖമായി ആദ്യം ശ്രുതി, പിന്നീട് താളം, അതും കഴിഞ്ഞ് പക്കമേളം (കർണ്ണാടകത്തിലും ആന്ധ്രയിലും ഡോലു എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന തവിൽ). ഇവ ഇതേ ക്രമത്തിൽ തന്നെ തുടക്കമിട്ടിട്ടേ വായന തുടങ്ങൂ. അതുപോലെതന്നെയാണ്, ആലാപനത്തിന് പ്രാരംഭമായിട്ടും താളബദ്ധമല്ലാത്ത ആലാപനത്തിനിടയിലും നടകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന താളം തവിലിൽ വായിക്കുന്ന രീതി. ഇന്ന് ആലാപനത്തിലും താനത്തിലും താളം ഉപയോഗിക്കാറില്ല എങ്കിലും, മുൻകാലത്തെ വോക്കൽ പാരമ്പര്യത്തിൽ, ഇന്നത്തേക്കാൾ കുറിയതായ മൃദംഗം ആലാപനസമയത്തും താളമിട്ടിരുന്ന സമ്പ്രദായത്തിൻെറ തുടർച്ചയാവണം ഇത്.

നാഗസ്വരത്തിൻെറ തനതായ വാദ്യോപകരണപരമായ വ്യക്തിത്വം തെളിയിക്കുന്ന ഒന്നാണ് സാഹിത്യമില്ലാത്ത രൂപമായ മല്ലാരി. സ്വരജതികളും ചൊൽക്കെട്ടും മാത്രമായി

രാഗത്തിൻെറ സ്വരവിന്യാസത്തിലും പാശ്ചാത്യസംഗീതത്തിൻെറ സ്റ്റക്കാറ്റോ സ്വഭാവത്തിൻെറ സ്വാധീനം കാണാം.

സങ്കീർണ്ണമായ താളപ്രസ്തരങ്ങളിലേക്ക് നീങ്ങുന്ന മല്ലാരി, ഗംഭീരനാട്ടരാഗത്തിലും ഖണ്ഡനടതാളത്തിലും മാത്രമായി വായിക്കുന്ന നാഗസ്വരത്തിൻെറ പ്രത്യേക രൂപമാണ്. നിരവലിലും സ്വരപ്രസ്തരത്തിലും ക്രമേണ സ്വരം കുറച്ചുകൊണ്ടുവരുന്ന രീതിയും നാഗസ്വരത്തിൻെറ സവിശേഷതയാണ്.[16] (അടുത്ത കാലത്തായി ഉസ്താദ് ബിസ്മില്ലാഖാൻ ഈ രീതി അദ്ദേഹത്തിൻെറ ശൈലിയിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.)

നിയമേന എന്നവണ്ണം മണിക്കൂറുകളോളം നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന വിസ്തരിച്ചുള്ള ആലാപന രീതിയായിരുന്നു മുൻപൊക്കെ നാഗസ്വരത്തിൻേറത്. ഓരോ സ്വരത്തിലും ഏറെനേരം കേന്ദ്രീകരിക്കാവുന്നതുകൊണ്ടും, സ്വരസഞ്ചാരം സുഗമമാവുന്നതുകൊണ്ടും, ഓരോ സ്വരത്തിൻെറയും സ്വരസ്ഥാനത്തിൻെറയും സൂക്ഷ്മധ്വനികളെ അനായാസമായി സ്ഫുരിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ടും രാഗസ്വരൂപത്തിനെ അടുക്കടുക്കായി ഘടനാപരമായി വിസ്തരിക്കുന്ന സമ്പ്രദായമാണ് നാഗസ്വരം സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഒരുപക്ഷേ, ഈ സ്വഭാവവും മുൻകാലത്തിലെ പല്ലവി പ്രസ്ഥാനത്തിൻെറ ദീർഘവും അവധാനപൂർവ്വവുമായ രാഗവിസ്താരരീതിയോട് ബന്ധപ്പെട്ടതാവാം. പിൽക്കാലത്തെ വായ്പാട്ടിൻെറ ശൈലി സമയബന്ധിതവും സംക്ഷിപ്തവുമായ കച്ചേരിപദ്ധതിക്കനുയോജ്യമായ കൺസേർട്ട് ക്രാഫ്റ്റ് വളർത്തിയെടുത്തപ്പോൾ, ആലാപനത്തോടുള്ള സമീപനംതന്നെ മാറി. രാജരത്തിനംപിള്ളയുടെ ആലാപനങ്ങൾ അവയുടെ അവധാനപൂർവ്വമായ വിസ്താരക്രമം കൊണ്ട് ഇന്നും ഓർക്കപ്പെടുന്നു. ആലാപനത്തിന് അദ്ദേഹം നൽകിയിരുന്ന പ്രാധാന്യം, പല രാഗങ്ങളും ആലാപനം മാത്രമായി (സംക്ഷിപ്തമായിട്ടാണെങ്കിലും) സ്വയംപൂർണ്ണമായി റിക്കോഡു ചെയ്യാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിൻെറ തീരുമാനത്തിൽ കാണാം. അമ്പതുകളിൽ ശുചീന്ദ്രം ക്ഷേത്രത്തിൽ അടുത്തടുത്ത മൂന്നു ദിവസത്തെ കച്ചേരികളിൽ, അദ്ദേഹം തോഡി രാഗാലാപനം മാത്രം മുഖ്യ ഇനമായി ഓരോ ദിവസവും അവതരിപ്പിച്ചതായി തിരുവിഴ ജയശങ്കറിൽനിന്ന് കേട്ടിട്ടുണ്ട് - ഓരോ പ്രാവശ്യവും രാഗത്തിൻെറ വിഭിന്നസാദ്ധ്യതകളും മാനങ്ങളും പ്രകാശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട്.

ക്രി.വ. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ നാഗസ്വരമെന്ന വാക്ക് കണ്ടുതുടങ്ങുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ഇന്നു പൊതുവെ കാണപ്പെടുന്ന തരത്തിലുള്ള അതിൻെറ രൂപം പിൽക്കാലത്ത് മാത്രം ഉണ്ടായതാണ്. ഇന്ന് നാഗസ്വരമെന്നറിയപ്പെടുന്ന ഉപകരണത്തിൻെറ പ്രാഗ്രൂപം, നാലു ദക്ഷിണേന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളടങ്ങുന്ന പഴയ ഭാഷാ ഭൂവിഭാഗങ്ങളിൽ ഓരോന്നിലും ഓരോ പേരിൽ പ്രാദേശിക വ്യത്യാസങ്ങളോടെ നിലനിന്നിരുന്നു. തമിഴ്നാട്ടിലെ മുഖവീണ, കേരളത്തിലെ കുറുങ്കുഴൽ, കർണ്ണാടകത്തിലെ മൗരി എന്നിവക്കെല്ലാം ഒരേ രൂപവും ധർമ്മവും ആയിരുന്നു - ഏറെക്കുറെ ഉത്തരേന്ത്യൻ ശഹനായി പോലെ കുറിയതായിട്ട്. അവക്കെല്ലാമുള്ള ഒരു സമാനത, അവ ഓരോന്നും അതാത് പ്രാദേശിക ജനവിഭാഗത്തിൻെറ നാടോടി സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നതാണ് - രൂപപരമായ ചിട്ടപ്പെടുത്തൽ അവയെ ഏകീകരിക്കുന്നതിനുമുമ്പ്.

ഉസ്താദ് ബിസ്മില്ലാഖാൻ ചേംബർ സംഗീതോപകരണമാക്കി മാറ്റിയെടുത്ത ശഹനായി, പൂരബ് അംഗിൻെറ സമ്പന്നമായ നാടോടിശൈലികളിൽനിന്ന് പ്രചോദനം സ്വീകരിക്കുന്നതുപോലെ, നാഗസ്വരവും ദക്ഷിണേന്ത്യയുടെ നാടൻസംസ്കാരത്തിൽ ആഴത്തിൽ വേരുകളുള്ളതാണ്. നാട്ടാചാരങ്ങളും നാടോടിജീവിതശൈലികളും ആയി ബന്ധപ്പെട്ട പല ഓർമ്മശിഷ്ടങ്ങളും അതിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പാമ്പാട്ടിയുടെ മകുടിയിൽ ഊതുന്ന ശീല് നാഗസ്വരത്തിൽ വായിച്ചു കേൾക്കുന്നത് അതിൻെറ ഈ പാരമ്പര്യത്തെ ഓർമ്മിപ്പിക്കും. തമിഴ്നാട്ടിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാ

16 തിരുവിഴ ജയശങ്കറുമായുള്ള സംഭാഷണങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഈ സാങ്കേതികവശങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കിയത്.

നത്തിൻെറ കാലത്ത്, ചോളരാജാക്കൻമാരുടെ രക്ഷാധികാരിത്വത്തിൽ ക്ഷേത്രാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെഭാഗമായി ആടിയിരുന്ന നാടോടിനൃത്തങ്ങളിൽനിന്നാണ് പിൽക്കാലത്തെ ഭരതനാട്യം രൂപംകൊണ്ടത്.[17] അന്ന് അതിന് അകമ്പടി ആയിരുന്നത് നാഗസ്വരത്തിൻെറ തമിഴ് പ്രാഗ്രൂപമായിരുന്ന മുഖവീണയായിരുന്നു. നെയ്യാണ്ടിമേളംപോലുള്ള തമിഴ് നാടോടി വാദ്യഘോഷങ്ങളിലെ മുഖ്യ ഉപകരണം ഇന്നത്തെ ബാരി നാഗസ്വരത്തിൻെറ മുൻഗാമിയായ തിമിരിയാണ്. ഉച്ചഭാഷിണിയുടെ വരവിനോടും, വായനയുടെ വേദിയിലുണ്ടായ മാറ്റത്തിനോടും ഇണങ്ങിച്ചേരാൻ കഴിയാത്തവണ്ണം, നാഗസ്വരത്തിന് അതിൻെറ സ്വതവെ ഉച്ചത്തിലുള്ള ശബ്ദം അസൗകര്യമായിത്തീർന്നു. മാറിയ കേൾവിശീലങ്ങളുമായും മനോശ്രാവ്യസ്പേയ്സുമായും ഉള്ള പൊരുത്തക്കേടും ഇതിൻെറ അനുബന്ധമായിട്ടുണ്ടായി. കർണ്ണാടകസംഗീതത്തിലെ ആധുനികവത്കരണത്തിൻെറ ഊന്നൽ പ്രധാനമായും അതിന് മതേതരമായ എസ്തെറ്റിക് പ്രകരണവും അവതരണസാഹചര്യവും നേടിക്കൊടുക്കുക എന്നതിലായിരുന്നു. പക്ഷേ, പൊതുജനസങ്കൽപങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന അനുഷ്ഠാനപരമായ സേവനങ്ങളുടെ പഴക്കംചെന്ന പ്രതിഛായയിൽനിന്നും വിട്ടുമാറാനാവാത്തതുകൊണ്ട്, നാഗസ്വരത്തിന് ഈ പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളും മെച്ചമൊന്നും ഉണ്ടാക്കിയില്ല.

നാഗസ്വരം നേരിട്ടിരുന്ന ഇത്തരം പക്ഷപാതങ്ങളും, മുൻവിധികളും വിവേചനങ്ങളും ഒരർത്ഥത്തിൽ അതിൻെറ ആധുനിക കാലത്തെ ചരിത്രത്തോടുകൂടിയാണ് തുടങ്ങുന്നത് എന്നതിന് പ്രത്യേക പ്രസക്തിയുണ്ട്. (ഇതിന് വളരെ സമാനമാണ് ഹിന്ദുസ്ഥാനി വാദ്യമായ സാരംഗിയോടുള്ള പ്രതികരണങ്ങളുടെ ചരിത്രം - നിർദ്ദിഷ്ട സാമൂഹ്യ-സാംസ്കാരിക കാരണങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമാണെങ്കിലും. തവായിഫും കോഠിയും നാച്ച് എന്നു വെള്ളക്കാർ വിളിച്ചിരുന്ന നൃത്തവും മറ്റുമായുള്ള ബന്ധംകൊണ്ട് സാരംഗി എങ്ങനെ അവഹേളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന് ജോപ് ബോർ വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.)[18]

> *നാഗസ്വരശൈലി ശുദ്ധശാസ്ത്രീയ സമ്പ്രദായമായി ആദ്യകാലങ്ങളിൽ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. ശ്രുതിഭേദം തുടങ്ങിയ ചില പ്രവണതകളും രാത്രിയിൽ വളരെനേരം നീണ്ടുനിൽക്കുമായിരുന്ന ആലാപനയിൽ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ചില രാഗനയങ്ങളും തകിലുമായുള്ള മേളക്രമങ്ങളും ത്രിമൂർത്തികളുടെ ശിഷ്യപരമ്പരയിൽപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണഗായകരുടെ സംഗീതസങ്കൽപങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധമായിരുന്നതുകൊണ്ട് അവരതിനെ കൈക്കൊണ്ടില്ലത്രെ. ശാസ്ത്രീയസദസ്സിലെ കച്ചേരിവാദ്യമായി അതംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ട് ഏതാനും വർഷങ്ങളേ ആയിട്ടുള്ളൂ. രാജരത്തിനം പിള്ളയാണ് ആ അന്തസ്സ് നാഗസ്വരത്തിന് നേടിക്കൊടുത്തത്. എന്നിട്ടും ഇന്നത് പ്രധാനമായും ഒരു 'ഊർവല' വാദ്യമായിട്ടുതന്നെ ശോഭിക്കുന്നു.*[19]

ശ്രുതിഭേദം നാഗസ്വരത്തിൽ മാത്രമല്ല ഏത് ഉപകരണത്തിലായാലും വായ്പാട്ടിലായാലും ആരിലും അസ്വാരസ്യം ഉണ്ടാക്കും. പക്ഷേ, നാഗസ്വരത്തിലെ ശ്രുതിഭേദം, അതിലെ രാഗനയങ്ങളോടും മേളക്രമങ്ങളോടും ഒപ്പം, എന്തുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണഗായകരുടെമാത്രം സംഗീതസങ്കൽപങ്ങളെ അലോസരപ്പെടുത്തുന്നു എന്നതിന് വിശദീകരണം ഈ പ്രസ്താവത്തിലില്ല. അതുപോലെതന്നെ രാജരത്തിനംപിള്ള നേടിക്കൊടുത്ത കച്ചേരി വാദ്യമെന്ന നിലയിലുള്ള അന്തസ്സ് അതിനുണ്ടായിട്ടും എന്തുകൊണ്ട് അത് ഇന്നും 'ഊർവല'വാദ്യമായി 'ശോഭിക്കുന്നു' എന്നതിൻെറ കാരണവും വേറെ അന്വേഷിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ തമിഴ് വാക്കിൻെറ 'ഊരു വലം

---

17 റിച്ചേഡ് എസ്. കെന്നഡി, 'സ്റ്റാറ്റസ് ആൻഡ് കൺട്രോൾ ഒഫ് ടെമ്പിൾ ഇൻ തമിൾനാട്', *ദി ഇന്ത്യൻ എക്കണോമിക് ആൻഡ് സോഷ്യൽ ഹിസ്റ്ററി റിവ്യു*, വോള്യം 2, ലക്കം 2-3, ജൂൺ-സെപ്തംബർ, 1974.

18 ജോപ് ബോർ, 'ദ വോയ്സ് ഒഫ് ദ സാരംഗി', *നാഷണൽ സെൻറർ ഫോർ ദ പെർഫോർമിംഗ് ആർട്ട്സ് ക്വാർട്ടർലി ജേർണൽ*, വോള്യം 15, 16, ലക്കം 3, 4, 1 സെപ്തംബർ, ഡിസംബർ 1986, മാർച്ച് 1987.

19 ലീലാ ഓംചേരി, 'സംഗീത ചരിത്രത്തിൽ നല്ലൊരു സംരംഭം' (ഗ്രന്ഥ നിരൂപണം), *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്*, ഫെബ്രുവരി 10-16, 1985, പുറം 45.

വയ്ക്കുന്ന' എന്ന വിശേഷണത്തിലടങ്ങിയിട്ടുള്ള സൂചനയുടെ പരിഹാസം, ലേഖനത്തിന്റെ ആദ്യം വിവരിച്ചതുപോലെ, നാഗസ്വരത്തിന്റെ നാടോടിസംസ്കാരവുമായുള്ള ബന്ധത്തെയും കീഴാളരുടെ കുലത്തൊഴിലായ അമ്പലസേവയേയും പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽവച്ചുള്ള (പലപ്പോഴും പ്രദക്ഷിണത്തിന് അകമ്പടിയായി) വായനയുടെ പതിവിനെയും ലക്ഷ്യമാക്കിയിട്ടുള്ളതാണ്. പക്ഷേ, ഈ പ്രത്യേകതകൾ എങ്ങനെ സംഗീതപരമായ മാന്യതക്കുറവിന്റെ പരോക്ഷമായ ന്യായീകരണമാവുന്നു എന്നത് ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ത്രിമൂർത്തികളിൽ എല്ലാവരുടെയും ശിഷ്യപരമ്പരയിൽപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണഗായകരുടെ കാര്യം അറിയില്ല. പക്ഷേ, ത്യാഗരാജന്റെ ആദ്യശിഷ്യപരമ്പരയിൽപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണഗായകർ ഉൾപ്പെട്ട അക്കാലത്തെ സംഗീതരംഗത്തെ ചില ചേരിപ്പോരുകളെപ്പറ്റിയുള്ള വസ്തുതകൾ, ബ്രാഹ്മണ്യം ഈ വാദ്യത്തിനു കൽപിച്ചിരുന്ന മ്ളേച്ഛതയുടെ യഥാർത്ഥ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കും. 1847ൽ ത്യാഗരാജൻ സമാധിയായതിനു ശേഷം, അതേ പേരുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൗത്രൻ തിരുവയ്യാറിൽ വർഷംതോറും സമാധിദിനത്തിൽ പതിവുപൂജയും ശ്രാദ്ധവും കുറേക്കാലം നടത്തിപ്പോന്നു. അതിനുശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേരിട്ടുള്ള ചില ശിഷ്യൻമാർ അവരുടെ ഗുരുവിന്റെ സ്മരണയ്ക്കായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമാധിയുടെ വാർഷികം തിരുവയ്യാറിലും, പിന്നീട് ഉമയാൾപുരത്തുമായി ആചരിക്കാൻ തുടങ്ങി. വീണ്ടും രംഗം തിരുവയ്യാറിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാവുന്നതും സമാധിദിനം ഇന്നുള്ളതുപോലെ സംഗീതാരാധനയായി ആചരിച്ചുതുടങ്ങുന്നതും 1909ൽ ആണ്. ത്യാഗരാജന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്ന തില്ലെസ്ഥാനം രാമു അയ്യങ്കാരുടെ ശിഷ്യൻമാരായിരുന്ന നരസിംഹ ഭാഗവതരും, സഹോദരൻ പഞ്ചു ഭാഗവതരും ചേർന്നായിരുന്നു ഇത്. പിന്നീട് സഹോദരൻമാർ തമ്മിൽ ഇതിന്റെ നടത്തിപ്പിനെപ്പറ്റി വളരെക്കാലം അവകാശത്തർക്കവും വഴക്കും, പെരിയ കക്ഷിയെന്നും ചിന്ന കക്ഷിയെന്നും രണ്ടായിതിരിഞ്ഞ് പ്രത്യേക സംഘടനകളായി വേറെ വേറെ സ്ഥലങ്ങളിൽ ആരാധന നടത്തുകയും ചെയ്തു. ഓരോ കൂട്ടർക്കും പ്രാമാണിക സംഗീതജ്ഞരുടെ ഒരു നിര പിൻബലമായുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, രണ്ടുകൂട്ടരും യോജിച്ച ഒരു വിലക്ക് നാഗസ്വരവിദ്വാൻമാരേയും സ്ത്രീകളേയും ആരാധനയിൽ പങ്കെടുത്ത് വേദിയിൽ വായിക്കാനും പാടാനും അനുവദിക്കാതിരിക്കുക എന്നതായിരുന്നു. 1930ൽ പെരിയകക്ഷിയുടെ ചുമതല ഏറ്റെടുത്ത അക്കാലത്തെ പ്രസിദ്ധ നാഗസ്വര വിദ്വാൻമാരായിരുന്ന തിരുവീഴിമിഴലെ സഹോദരൻമാരാണ് ഈ വിലക്ക് നീക്കാൻ കാരണക്കാരെന്ന് തോന്നുന്നു.[20] സ്ത്രീകൾക്ക് എതിരെക്കൂടിയുള്ള ഈ വിലക്കിൽ കാണുന്ന സാംസ്കാരികവിഭാഗീയതയുടെയും പിത്രാധിപത്യത്തിന്റെയും വിവേചനങ്ങൾ ജാതിമേൽക്കോയ്മയുടെ പ്രകടനമാണ്. കൃഷ്ണൻകുട്ടി പൊതുവാൾ സൂചിപ്പിക്കുന്ന കഥകളികുതുകികളുടെ അവജ്ഞ കലർന്ന കാഴ്ചപ്പാടിന് ശൂദ്രൻ വായിക്കുന്ന നാഗസ്വരവും സ്ത്രീകളുടെ വിനോദമായ തിരുവാതിരകളിയും ഒന്നുപോലെ കാണപ്പെടുന്നത് യാദൃശ്ചികമല്ല. പണ്ഡിതോചിതവും ശാസ്ത്രാനുസാരിയുമായ കഥകളി പ്രതീകവൽക്കരിക്കുന്ന വരേണ്യമായ ക്ലാസിസ്സിസം സാമൂഹ്യപ്രയോഗങ്ങളിൽ പുരുഷധർമ്മിയുമായിരുന്നു.

അത്രയൊന്നും വിദഗ്ദ്ധനല്ലാത്ത വാദകന്റെ കൈയിൽ ശ്രുതി പിഴയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ടും, നാദസൗഷ്ഠവം കുറയുന്നതുകൊണ്ടും മറ്റും നാഗസ്വരത്തിന് ശ്രവണസുഖം കുറയുമെന്നത് ശരിയാണ്. ഗമകപ്രയോഗങ്ങളിൽ ഒരുതരം വഴക്കമില്ലായ്മയും, മന്ദ്രശ്രുതിയിലുള്ള ക്ളിഷ്ടതയും, താരസ്ഥായി സഞ്ചാരങ്ങളിലനുഭവപ്പെടുന്ന അസുഖകരമായ കലമ്പലും എല്ലാം ഇത്തരം സന്ദർഭ

20 അതുപോലെ, 1925നോടടുപ്പിച്ച് ത്യാഗരാജസമാധിയിൽ ക്ഷേത്രം പണികഴിപ്പിക്കുന്നതിലും ത്യാഗരാജോൽസവം കൂടുതൽ സംഘടിതമാക്കുന്നതിലും വലിയ പങ്കുവഹിച്ച ബാംഗ്ലൂർ നാഗരത്നമ്മാൾ ആയിരിക്കണം സ്ത്രീകൾക്കെതിരെയുള്ള വിലക്ക് നീക്കാൻ കാരണം.

ങ്ങളിൽ സാധാരണയാണ്. പക്ഷേ, ഇവയെല്ലാം കണക്കിലെടുത്താലും, നാഗസ്വരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അംഗീകൃതനിലപാടുകളെ വിശദീകരിക്കാൻപോന്ന ആ സമൂഹത്തിലെ സംഗീതപരമായ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ പരിഗണനകളായി അവയെ കാണാമെന്ന് തോന്നുന്നില്ല. ലേഖനത്തിന്റെ രണ്ടാം ഭാഗത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ഉദ്ധരിച്ച ചെമ്പൈ വൈദ്യനാഥ ഭാഗവതരുടേതായി കരുതപ്പെടുന്ന സംഭാഷണശകലം, പലതും പരിഗണിക്കുമ്പോൾ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം ആവാൻ വഴിയില്ല. അതുദ്ധരിക്കപ്പെട്ട ലേഖനത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലും മനോഭാവത്തിലും മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച അംഗീകൃതനിലപാടുകൾ എങ്ങനെ പ്രതിഫലിക്കുന്നുവെന്ന് ശ്രദ്ധിച്ചാൽ, ആ അഭിപ്രായത്തിലെ 'ശൂദ്രനും' 'ഞാന'വും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ചെമ്പൈയേക്കാൾ കൂടുതൽ ആ നിലപാടുകൾക്കാണ് പ്രസക്തമാവുക എന്ന് ബോദ്ധ്യമാവും.[21] മധ്യമകാലം മുതലിങ്ങോട്ട് കേരളീയ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ ജടിലമായ ഒരു ചരിത്രധാരയായിരുന്നു ശൂദ്രനും ഞാനവും തമ്മിലുള്ള ഈ ബന്ധവും അതിനെ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്ന ബ്രാഹ്മണ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ശാസനകളും എന്നതും ഇവിടെ ഓർക്കുക. ഇത് സംഗീതപരമായ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ കാര്യമല്ല എന്നാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

മൂന്ന്

കേരളീയ ജനജീവിതം പൊതുവെ ശബ്ദായമാനവും അവരുടെ പെരുമാറ്റരീതികൾ ഉയർന്ന ശബ്ദത്തിലുമാണ്. മതപരവും മതേതരവുമായ ഉൽസവങ്ങൾക്കും ഗാർഹികമായ മംഗളകർമ്മങ്ങൾക്കും പതിവുള്ള കൊട്ടും കുരവയും, ആർപ്പും ആരവവും കേരളീയ ജീവിതത്തിലെ ശബ്ദാനുഭവത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു എന്നും. ചെകിടടപ്പിക്കുന്ന ചെണ്ടമേളവും വെടിക്കെട്ടുംകൂടി ആവുമ്പോൾ ചിത്രം പൂർത്തിയാവുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ, ബ്രാഹ്മണവത്കരണത്തിനുമുമ്പുള്ള ഒരു പ്രാദേശികജനതയുടെ ഗോത്രപാരമ്പര്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എല്ലാംതന്നെ ശബ്ദായമാനമായിരുന്നിരിക്കണം. ജീവന്റെ ഉൽപാദനത്തെയും നിലനിൽപിനെയും ചുറ്റിയുള്ള അടിസ്ഥാന പ്രേരണകളും ആത്യന്തികവ്യഗ്രതകളും സമഷ്ടിബോധത്തിലൂടെയും ഭൗതികപങ്കാളിത്തത്തിലൂടെയും ക്രോഡീകരിച്ചാവിഷ്കരിച്ചിരുന്ന ഗോത്രപരമായ ആചാരങ്ങൾ ജീവനോൽസുകതയേയും ജൈവചോദനകളേയും അടിയുറപ്പിക്കുന്നവയായിരുന്നു. പ്രവൃദ്ധമായ ജീവനോൽസുകതയുടെ പ്രകാശനവും പ്രകീർത്തനവും ആയിരുന്ന അത്തരം സമൂഹാചാരങ്ങൾ അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശബ്ദായമാനവുമായിരുന്നു. പക്ഷേ, സ്ഥാപനവത്കരിക്കപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണമതം ജീവന്റെ അടിസ്ഥാന പ്രേരണകളേയും ജൈവചോദനകളെയുംകാൾ മരണത്തെയും മരണാനന്തരജീവിതത്തെയും പറ്റിയുള്ള ആത്യന്തികവ്യഗ്രതകളാണ് ആവിഷ്കരിച്ചത്. ബാഹ്യമായ ശാരീരികപങ്കാളിത്തത്തിൽനിന്നും മാനസികമായ ധ്യാനാത്മകതയിലേക്ക്, സമഷ്ടിബോധത്തിൽനിന്നും സ്വധർമ്മനിരതമായ വ്യക്തിബോധത്തിലേക്ക്

21 ചെമ്പൈ വൈദ്യനാഥ ഭാഗവതരെ ഉദ്ധരിക്കുന്ന സംഭാഷണശകലത്തിന്റെ വിശ്വസനീയത സംശയിക്കാൻ പ്രധാന കാരണം ആ ലേഖനത്തിന്റെ പൊതുവെയുള്ള സ്വഭാവവും അഭിപ്രായങ്ങളുടെ സ്വരവുമാണ്. രണ്ടാമത്, ആ സംഭാഷണം സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ, ചെമ്പൈക്ക് നാഗസ്വരത്തോട് കണ്ണടച്ച പുച്ഛമൊന്നും ഇല്ലായിരുന്നുവെന്ന് കാണിക്കുന്ന ചില വസ്തുതകളും. തിരുവിഴ ജയശങ്കറിൽ നിന്നും അറിഞ്ഞതാണിത്. 1970ൽ മദിരാശി സാന്തോം അക്കാഡമിയിൽ ജയശങ്കറിന്റെ ഒരു കച്ചേരിയുണ്ടായിരുന്നു. പക്കവാദ്യങ്ങളായി വയലിനും മൃദംഗവും അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന കാലമായിരുന്നു അത്. കച്ചേരി തീർന്നപ്പോൾ, കേൾക്കാൻ എത്തിയിരുന്ന ചെമ്പൈ വളരെ അനുമോദിക്കുകയും ജയശങ്കറിന് 'സുനാദഭൂഷണ' എന്ന ബഹുമതി സമ്മാനിക്കുകയും ചെയ്തു. കൂടാതെ, അഭിനന്ദന സൂചനയായി, അടുത്ത് താൻ ഗുരുവായൂരിൽ നടത്താൻ പോകുന്ന ഉദയാസ്തമയ പൂജയ്ക്ക് വായിക്കണമെന്ന് ചെമ്പൈ പ്രത്യേകം ക്ഷണിക്കുകയും ചെയ്തു. ഗുരുവായൂരെത്തിയ ജയശങ്കറിനെ, അപ്പോൾ അവിടെ ഉണ്ടാവാനിടയായ ബോംബെ ഷൺമുഖാനന്ദ സംഗീതസഭയുടെ ഒരു ഭാരവാഹിയുമായി പരിചയപ്പെടുത്തി, ജയശങ്കറിന്റെ കച്ചേരി ബോംബെയിൽ നടത്താനുള്ള തീരുമാനം അവിടെവച്ചുതന്നെ ഉറപ്പിക്കണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

ഉൾവലിഞ്ഞ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനപരത, പ്രതീകാത്മകമായ അമൂർത്തവത്കരണത്തിലൂടെ (ട്രാൻസബ്സ്റ്റാൻഷ്യേഷൻ)യാണ് അതുൾക്കൊണ്ടിരുന്ന ഭൗതികനിഷേധത്തിന് പ്രയോഗസാധുത നേടിയത്. ഈ ചിന്താപദ്ധതിയുടെ ആശയദ്വന്ദങ്ങളിൽ ഭൗതികതക്കെതിരെ ആത്മീയതയും, ജീവിതത്തിനെതിരെ മരണാനന്തരജീവിതവും സമഷ്ടിക്കെതിരെ വ്യക്തിയും, ശബ്ദത്തിനെതിരെ മൗനവും കേവല അമൂർത്തതകളായി ആത്യന്തവത്കരിക്കപ്പെട്ടു.

ഇത്തരം ബ്രാഹ്മണമായ മൂല്യങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്തിൽപ്പെട്ടിട്ടും നിലനിൽക്കുന്ന പല സവിശേഷതകളിൽപ്പെടുന്നതായിരിക്കണം മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച ശബ്ദായമാനമായ കേരളീയ ജനജീവിതം. നാട്ടുമ്പുറത്തെ നിശബ്ദതയെ ഭേദിക്കാൻ മുൻകാലങ്ങളിൽ കൊട്ടും കുരവയും ആവശ്യമായിരുന്നുവെന്നും, ഇന്നത്തെ നഗരവത്കൃതമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ മനുഷ്യശബ്ദം മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ ശബ്ദങ്ങളിൽ മുങ്ങിപ്പോകുന്ന അവസ്ഥയിൽ ഇത് അപ്രസക്തമാണെന്നും വേണമെങ്കിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. പക്ഷേ, സമകാലീനാവസ്ഥയിലും മലയാളിയുടെ ശബ്ദനിലവാരത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ വലിയ മാറ്റമൊന്നും ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്നാണ് സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കുകൾ കാണിക്കുന്നത്. ഒരു വ്യാവസായികപരിസരത്തെ ശബ്ദനിലവാരം 75 ഡെസിബെൽ ആയിരിക്കുമ്പോൾ, കേരളത്തിലെ ഒരു കോൺഫറൻസ് ഹാളിലെ ശരാശരി ശബ്ദനിലവാരം 80 ഡെസിബെൽ ആണ്.[22] അതായത്, പുരുഷശബ്ദത്തിലുള്ള അട്ടഹാസത്തിന്റെ ശബ്ദനിലവാരത്തെക്കാൾ അഞ്ച് ഡെസിബെൽ മാത്രം താഴെ. മറ്റു പല നാട്ടുകാരും അസഹിഷ്ണുതയോടെ കാണുന്ന ഇവിടുത്തെ പൊതുജീവിതത്തിലെ ശബ്ദമലിനീകരണത്തിന്റെ അളവ് കേരളീയരെ കാര്യമായി അലട്ടാറുണ്ടെന്ന് തോന്നുന്നുമില്ല. ഇങ്ങനെയൊക്കെ ആയിരുന്നിട്ടും അടുത്തകാലത്ത് കേരളീയരുടെ ബുദ്ധിപരമായ നിലപാടുകളിലും സൗന്ദര്യസങ്കൽപങ്ങളിലും കടന്നുകൂടിയിട്ടുള്ള 'മൗന'ത്തെ സംബന്ധിച്ച വരേണ്യമായ ആദർശവത്കൃത സങ്കൽപത്തിന്റെ ആശയ പാശ്ചാത്തലം എന്താണെന്ന് നോക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ഉച്ചത്തിലുള്ളതെന്തും മാന്യത കുറഞ്ഞതും ആഭാസവുമായി കാണാനും അത് ഉയർന്ന അഭിരുചിക്ക് നിരക്കാത്തതായി കരുതാനുമുള്ള വെള്ളക്കാരന്റെ പ്രവണത, കൊളോണിയൽജനതയെ ഒരു പ്രാകൃതസമൂഹമായി ചിത്രീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന് പലപ്പോഴും ന്യായീകരണമായി. അടക്കിപ്പിടിച്ച, ശബ്ദംതാഴ്ത്തിയുള്ള സംസാരവും, വികാരം പ്രകടിപ്പിക്കാതിരിക്കലും, മിതത്വത്തിലുള്ള ആശങ്കകലർന്ന നിഷ്കർഷയും വിക്ടോറിയൻ പെരുമാറ്റച്ചട്ടങ്ങളുടെയും പൗരമര്യാദയുടെയും ഭാഗമായിരുന്നു. ഇവയിൽനിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ സാംസ്കാരികമാനദണ്ഡം സ്വാഭാവികമായി കലയിലേക്ക് വ്യാവർത്തിപ്പിക്കാൻ അനുയോജ്യമായ തരത്തിലായിരുന്നു പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ നിലനിന്ന ഇംഗ്ളണ്ടിന്റെ സവിശേഷമായ ബൗദ്ധികാന്തരീക്ഷം. അഭിരുചിപരമായ കഴിവ്, വാസനാപരമായ ധർമ്മം (ഫാക്കൾട്ടി ഓഫ് ടേസ്റ്റ്) എന്ന പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ സങ്കൽപവും അതുമായുള്ള പരസ്പര സംക്രമണത്തിലൂടെ രൂപംകൊണ്ട സൗന്ദര്യബോധം, സൗന്ദര്യാനുഭൂതി എന്നീ സങ്കൽപങ്ങളും വിചിത്രമായി കൂടിക്കലർന്ന ചിന്താഗതിയുടെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ തത്വചിന്തകനായ ലോക്കിലും ധനതത്വശാസ്ത്രജ്ഞനായ ആഡം സ്മിത്തിലും ചിത്രകാരനായിരുന്ന ജോഷ്വാ റെയ്നോൾഡ്സിലും പൊതുവായി കാണത്തക്കവണ്ണം അക്കാലത്തെ ബ്രിട്ടീഷ് അധീശവർഗ്ഗചിന്താഗതിയിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരുന്ന ഒരു ധാരയായിരുന്നു.[23] സൗന്ദര്യാനുഭൂതിക്ക് ഒരുവനെ പ്രാപ്തനാക്കു

22 കേരള സംസ്ഥാന മലിനീകരണ നിയന്ത്രണ ബോർഡിന്റെ 1991 ലെ സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കനുസരിച്ച്.

23 എലിസബെത് എ. ബോൾഡ്, 'ഡിസിന്ററെസ്റ്റഡ്നസ് ആൻഡ് ഡിനയൽ ഓഫ് ദ പർട്ടിക്യുലർ: ലോക്,

ന്നത് അയാളുടെ വാസനാപരമായ ധർമ്മത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മമായ വിവേചനങ്ങളാണ്. സംശുദ്ധമായ അഭിരുചിയുള്ള സംസ്കൃതചിത്തരായവരുടെ 'വാസന'യ്ക്കുമാത്രം തിരിച്ചറിയാനും ആസ്വദിക്കാനും കഴിയുന്നതാണ് 'ഉദാത്തമായ' സൗന്ദര്യാനുഭവം. നീണ്ട യാത്രകൾക്കും ('ഗ്രാൻഡ് ടൂവേഴ്സ്'), പ്രകൃതിഭംഗി ആസ്വദിക്കാനായുള്ള ചുറ്റിക്കറങ്ങലുകൾക്കും ('കൾട്ട് ഒഫ് ദ പിക്ച്ചറെസ്ക്'), അഭിജാതമായ സുഹൃദ്സമാഗമങ്ങൾക്കും വേണ്ടത്ര സാവകാശവും ഒഴിവുസമയവും ഉള്ള ആഢ്യമായ ജീവിതശൈലിയുടെ ശ്രേയസ്സിന്റെ തെളിവായിരുന്നു അവരെ കലാസ്വാദനത്തിന് പ്രാപ്തരാക്കുന്ന 'ഉയർന്ന അഭിരുചി'. മെയെർ ഷപിറോ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ,

> *പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന് സഹജമായിരുന്ന [ഈ] വീക്ഷണത്തിൽ, ധനികനും ദരിദ്രനും തമ്മിലും തൊഴിലാളിയും തൊഴിലുടമയും തമ്മിലും ഉള്ള വേർതിരിവുകൾക്ക് പകരം നിർത്തിയത് സംസ്കാരമുള്ളവനും സംസ്കാരശൂന്യനും തമ്മിലുള്ള വേർതിരിവായിരുന്നു, എല്ലാ പ്രകടമായ അസമത്വങ്ങളേയും അവഗണിച്ചുകൊണ്ട്.*[24]

സ്വാഭാവികമായി, ഭരണവർഗ്ഗമായ ബ്രിട്ടീഷുകാരും കൊളോണിയൽ ജനതയും തമ്മിലുള്ള സാംസ്കാരികസമ്പർക്കങ്ങൾക്ക് ആകെ നിയാമകമായത്, അവരുടെ ബുദ്ധിപരമായ നിലപാടുകളും സൗന്ദര്യസങ്കൽപങ്ങളും ആരോപിച്ച അന്തസ്സിനേയും മാന്യതയേയും പറ്റിയുള്ള ഇത്തരം പരിഗണനകളായിരുന്നു.

യൂറോപ്യൻ സഞ്ചാരികളുടെയും ബ്രിട്ടീഷ് സിവിൾ ഉദ്യോഗസ്ഥൻമാരുടേയും വിവരണങ്ങളിൽ കാണുന്ന ഇന്ത്യൻ - പ്രത്യേകിച്ച് ഉത്തരേന്ത്യൻ - സംഗീത നൃത്ത രൂപങ്ങളോടുള്ള മനോഭാവം ഇതിനുദാഹരണമാണ്. വായ കോട്ടിയും മുഖം വക്രിപ്പിച്ചും തൊള്ള തുറന്ന് കൂവിയാർക്കുന്ന ഏതോ പ്രാകൃത വിനോദമായിട്ടാണ് അവരതിനെ കാണാനിഷ്ടപ്പെട്ടത്. ഇവിടെ, ഈ കലാരൂപങ്ങൾ അന്തസ്സു കുറഞ്ഞതും ആഭാസവുമാണെന്ന സൂചന, മിക്കവാറും അവയുടെ ഉച്ചത്തിലുള്ള ശബ്ദത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് എന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു.

ആട്ടവും പാട്ടും പരമ്പരാഗതമായി തൊഴിലാക്കിയിരുന്ന നർത്തകിമാർ നാട്ടുരാജാക്കൻമാർക്കും പ്രഭുക്കൻമാർക്കും വേണ്ടി (അവരുടെ രക്ഷാധികാരിത്വം ക്ഷയിച്ചു തുടങ്ങിയപ്പോൾ വെള്ളക്കാർക്കുവേണ്ടിയും) അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഒരുതരം പ്രകടനപരവും ശൃംഗാരപ്രധാനവുമായ ഉത്തരേന്ത്യൻ നൃത്തത്തെപ്പറ്റിയുള്ള (ഹിന്ദിയിലെ 'നാച്ച്') പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിലെ ഒരു വിവരണം :

> *പക്ഷേ, [നർത്തകിമാരുടെ] ലാസ്യഭാവത്തിലുള്ള കടാക്ഷങ്ങളും, രതിഭാവമുണർത്തുന്ന മന്ദഹാസങ്ങളും, അന്തസ്സിനു നിരക്കാത്ത നിലപാടുകളുമാണ് ഏറ്റവും മതിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്...*
>
> *നൃത്തം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ ആ പെൺകുട്ടി ഏതോ ഹിന്ദുസ്ഥാനിയോ പേർഷ്യനോ പാട്ടുപാടുന്നു. അവയിൽ ചിലത് സത്യത്തിൽ കേൾവിക്ക് ഇമ്പമുള്ളവയാണ്. പക്ഷേ അത് ഏതാണ്ട് മുഴുവനായും പക്കവാദ്യങ്ങളിൽ മുങ്ങിപ്പോകുന്നു. പിന്നിൽ നിൽക്കുന്ന കുറെ കറുമ്പൻമാർ അവരുടെ ഒച്ചയുടെ മുഴുവൻ ശക്തിയുമെടുത്ത് പാടുന്നു, മുഖം പരിഹാസ്യമായി വക്രിപ്പിച്ചുകൊണ്ട്. അവരിൽ ചിലർ ഏതാണ്ട് ഗിതാർ പോലെയുള്ള, എന്നാൽ ആ നിസ്സാരമായ ഉപകരണത്തെക്കാളും തരം താണ, സിതാർ വായിക്കുന്നു. മറ്റുചിലർ, ടോം ടോം എന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്ന ഒരുതരം ചെണ്ടമേൽ, അല്ലെങ്കിൽ ഉടുക്കിൻമേൽ കൊട്ടുന്നു. ഇവയുടെ ശബ്ദം വളരെ ഉച്ചത്തിലായിട്ടുകൂടി, അവയെ എല്ലാം മുക്കിക്കളയുന്നത് കൈവിരൽ ചലിപ്പിച്ചുകൊട്ടുന്ന ഒരു മണിയുടെ ശബ്ദമാണ് - മൂശാരിമാർ വലിയ ചെമ്പുപാത്രത്തിൻമേൽ പണിയെടു*

ആഡം സ്മിത്ത്, ആൻഡ് ദ സബ്ജക്റ്റ് ഒഫ് എസ്തെറ്റിക്സ്, *എയിറ്റീൻത് സെഞ്ചറി എസ്തെറ്റിക്സ് ആൻഡ് ദ റീകൺസ്ട്രക്ഷൻ ഒഫ് ആർട്ട്,* എഡി. പോൾ മാറ്റിക്, ജൂനിയർ (കേംബ്രിഡ്ജ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി പ്രസ്, 1993), പുറം 16-51.

24 മെയർ ഷപിറോ, 'ദി ബെറെൻസൺസ് വാല്യൂസ്', *എൻകൗണ്ടർ,* വോള്യം 16, ലക്കം 1, ജനുവരി 1961, പുറം 64.

ക്കുമ്പോഴുള്ള ശബ്ദം പോലെ".[25] (ഊന്നൽ ഈ ലേഖകൻേറത്.)

ഏതാണ്ട് ഒരു നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷമുള്ള മറ്റൊരു വിവരണം:

> *[സ്വാംഗിവാദകർ] നർത്തകിമാരുടെ പിന്നിൽ ഒരു നിരയായി നിന്നുകൊണ്ട്, അവരുടെ ഉപകരണത്തിൻെറ ശബ്ദം മതിയാവാഞ്ഞിട്ടെന്ന പോലെ, പരമാവധി ശക്തിയെടുത്ത് തൊള്ള തുറക്കുന്നു.*[26] (ഊന്നൽ ഈ ലേഖകൻേറത്.)

ഇതും, ഇതുപോലെയുള്ള മറ്റുപല വിവരണങ്ങളിലെയും സമാനതകൾ ചൂണ്ടുന്നത് അവയുടെ പിന്നിലുള്ള നിലപാടുകൾ പങ്കിടുന്ന മൂല്യമേഖലയുടെ പൊതുസ്വഭാവത്തിലേക്കാണ്. നർത്തകിമാരുടെ 'അന്തസ്സില്ലാത്ത നിൽപി'നെപ്പറ്റിയും, 'കറുമ്പൻമാർ അവരുടെ ഒച്ചയുടെ മുഴുവൻ ശക്തിയുമെടുത്ത് പാടുന്ന'തിനെപ്പറ്റിയും, 'ഉടുക്കിൻെറ വളരെ ഉച്ചത്തിലുള്ള ശബ്ദ'ത്തെപ്പറ്റിയും ഉള്ള പരാമർശങ്ങളും, ചെമ്പുപണിക്കാർ പണിയുമ്പോഴുള്ള ശബ്ദവുമായുള്ള താരതമ്യവും എല്ലാം ചേർന്ന ചിത്രീകരണം പ്രധാനമായും വിഷയമാക്കുന്നത് ഉറക്കെയുള്ള ശബ്ദത്തിൻെറ പരിഹാസ്യതയാണ്. നാട്ടുകാരുടെ മാന്യതകുറഞ്ഞ, അപഹാസ്യമായ പല പെരുമാറ്റരീതികളുടെയും ഭാവപ്രകടനത്തിൻെറയും കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ് വെള്ളക്കാരനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, അവരുടെ സംഗീതമെന്ന ഈ തൊള്ളതുറപ്പും. ഈ അന്തസ്സുകുറവിൻെറയും സാംസ്കാരികമായ ആഭിജാത്യക്കുറവിൻെറയും സൂചനകളാണ്, അതിന് വേണ്ടിവരുന്ന കായികശേഷിയെപ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശത്തിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. ഇത്ര ആയാസകരമായ കായികാദ്ധ്വാനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന പ്രവൃത്തി, ഭാവശുദ്ധിയുടെ ഉന്നതമേഖലകളിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന കലയുടെ മാനസികമായ കേവലതയിൽനിന്ന് എത്രയോ താഴെയാണ് എന്നാണ് പരോക്ഷം. ചെമ്പുപാത്രപണിക്കാരൻ ഉണ്ടാക്കുന്ന ശബ്ദവുമായുള്ള സമാനപ്പെടുത്തൽ, ശ്രാന്തിയും സ്വാസ്ഥ്യവും നിറഞ്ഞ അഭിജാതമായ മാനസികവൃത്തിയെ അപേക്ഷിച്ച് കായികാദ്ധ്വാനത്തിൻെറ അധഃസ്ഥിതത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപത്തെ കൂടുതൽ പ്രത്യക്ഷമാക്കുന്നു. (പാശ്ചാത്യ കലാചരിത്രത്തിൽ ഈ ചിന്താധാരയുടെ പശ്ചാത്തലം ലേഖനത്തിൻെറ തുടർന്നുള്ള ഭാഗങ്ങളിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്.)

എന്തായാലും ഇതേ അളവിൽ ദക്ഷിണേന്ത്യൻ സംഗീതം (കർണ്ണാടകം, ഹിന്ദുസ്ഥാനി എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു പദ്ധതികളായി വേർതിരിച്ച്, ആ പേരുകളിൽ അവ അറിയപ്പെടുന്നത് 1917 മുതൽ മാത്രമാണ്.)[27] വെള്ളക്കാരൻ കേട്ടിരിക്കാനിടയില്ലെങ്കിൽ, അതിന് കാരണം അത് അപ്പോഴും മതപരമായ ആചാരങ്ങളുടെ ഭാഗമായി നിലനിന്നതാവണം.

ഇതിൻെറ പൂരകവശമായ, ഇന്ത്യൻ ചിത്രശിൽപകലകളോടുള്ള യൂറോപ്പുകാരൻെറ മനോഭാവം, ഇപ്പോഴേക്കും കൂടുതൽ പരിചിതമായി കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സംഗീതത്തിനോടും, പൊതുവെയുള്ള ഇന്ത്യൻ പെരുമാറ്റച്ചിട്ടകളിലെ ഉയർന്ന ശബ്ദനിലവാരത്തോടും അവർക്കുണ്ടായിരുന്ന പ്രതികരണത്തിലെ മൂല്യചിന്തയുടെ ദൃശ്യഭാഷ്യം തന്നെയായിരുന്നു അത്. ഹിന്ദുക്ഷേത്രങ്ങളിലെ ശിൽപവേലയെപ്പറ്റിയുള്ള വെള്ളക്കാരുടെ അവഹേളനപരമായ നിലപാട് എടുത്തുകാട്ടി, അരബിന്ദോ അതിന് മറുപടി പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ് :

> *എല്ലായിടത്തും...* [ഇന്ത്യയിലെ] *കലാകൃതികളിൽ നിർല്ലോഭമായ പ്രാണശക്തിയുടെ ആർത്തിരമ്പലാണുള്ളത്. യൂറോപ്യൻ നിരൂപകർ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നത് ഇന്ത്യയുടെ പൗരാണിക വാസ്തുശിൽപങ്ങളിൽ ഒട്ടും മൗനം ഇല്ലെന്നും, ധാരാളിത്തം ഒട്ടുംതന്നെ ഉള്ളിലൊതുക്കിയിട്ടില്ലെന്നും, ഓരോ വിടവും പഴുതടച്ച് കുത്തിനിറയ്ക്കാൻ ശ്രമപ്പെടുന്നു*

25 ജെമീമാ കിൻഡെർസ്ലി, *ലെറ്റേഴ്സ് ഫ്രം ദി ഈസ്റ്റ് ഇൻഡീസ്* (ലണ്ടൻ, 1777), പുറം 229-232.

26 ക്യാപ്റ്റൻ തോമസ് സ്കിന്നർ, *എക്സ്കർഷൻസ് ഇൻ ഇൻഡ്യ*, വോള്യം 1 (ലണ്ടൻ, 1832), പുറം 70-74.

27 ആർ സത്യനാരായണ, 'കർണാടക മ്യൂസിക്: എ സിനോപ്റ്റിക് സർവേ', *ആസ്പെക്ട്സ് ഓഫ് ഇൻഡ്യൻ മ്യൂസിക്*, എഡി. സുമതി മുടാത്കർ (ന്യൂ ദൽഹി: സംഗീത് നാടക് അക്കാഡമി, 1987), പുറം 30.

വെന്നും, ഓരോ ഇഞ്ചിലും അമിതത്വം സ്ഥാനം പിടിച്ചിരിക്കയാണെന്നും ആണ്. കുറ്റമായാലും, അല്ലെങ്കിലും, അത് അവളുടെ ജീവിതസമൃദ്ധിയുടെ ആവശ്യമാണ്; ഉള്ളിലുള്ള അപരിമേയതയുടെ ആർത്തിരമ്പലാണ്.[28] (ഊന്നൽ ഈ ലേഖകൻേറത്.)

ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടത്, ഇന്ത്യൻ വാസ്തുശിൽപങ്ങളിൽ അവർ 'കാണാതിരുന്ന' അതേ മൗനംതന്നെയാണ്, സംഗീതം അടക്കമുള്ള ഇന്ത്യൻജീവിതത്തിൻെറ ശബ്ദപ്രപഞ്ചത്തിൽ അവർ 'കേൾക്കാതിരിക്ക'യും ചെയ്തത് എന്നാണ്.

യൂറോപ്യൻ വിമർശനങ്ങൾക്ക് മറുപടി പറയുന്ന അരബിന്ദോ, അക്കാലത്തെ ദേശീയ ചിന്താശൈലിക്ക് സഹജമായിരുന്ന രീതിയാണ് അവലംബിക്കുന്നത്. യൂറോപ്യൻ വാദത്തിൻെറ പൂർവ്വപക്ഷങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കാനോ, നിഷേധിക്കാനോ അല്ല - അതായത് ഇന്ത്യൻ വാസ്തുശിൽപങ്ങളിൽ (അനുബന്ധമായിട്ട് സംഗീതത്തിലും) 'മൗനം' ഉണ്ടെന്ന് സ്ഥാപിക്കാനല്ല - മറിച്ച്, ഈ മൗനത്തിൻെറ അഭാവത്തിന് തികച്ചും ഇന്ത്യൻ ആയ ഒരു സ്വത്വത്തിൻെറ സവിശേഷതകൾ ചാർത്തിക്കൊടുക്കുവാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ പൂർവ്വപക്ഷത്തിൻെറ താത്വികാനുമിതികളെ ഇന്ത്യൻ ആത്മീയസിദ്ധാന്തങ്ങൾകൊണ്ട് വ്യാഖ്യാനിച്ച് സാധൂകരിക്കുമ്പോൾ, യൂറോപ്യേതരമായ (പൗരസ്ത്യമായ) അപരത്വത്തിൻെറ സാമാന്യവത്കരണത്തിൽനിന്നാണ് ഇന്ത്യൻ സ്വത്വം നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടത് - ആനന്ദ കുമാരസ്വാമിയും മറ്റും ചെയ്തതുപോലെ.

പക്ഷേ, തൊട്ടുപിന്നാലെവരുന്ന, ബ്രിട്ടീഷ്‌രാജിൽ ഉദ്യോഗം വഹിച്ചിരുന്ന, അവരുടെ മേൽക്കോയ്മയുമായി നേരിട്ട് സമ്പർക്കമുണ്ടായിരുന്ന, അഭ്യസ്തവിദ്യരായ മദ്ധ്യവർഗ്ഗത്തിൻെറ പരിഷ്കരണവാദത്തിൽ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ഉൾച്ചേർന്നിരുന്നത് ആത്മനിന്ദാപരമായ സന്നിഗ്ധതയോടുകൂടിയാണ്. ഈ ആശയങ്ങൾക്ക് പ്രചാരം ഏറിക്കൊണ്ടിരുന്നതിനനുസരിച്ച്, സാമാന്യബോധത്തിൻേറതായ ലളിതവത്കരണങ്ങളിലൂടെ അവയുടെ ആത്മീയതയുടെ മാനം അതിശയോക്തികരമായി ത്തീർന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് മേൽക്കോയ്മയോടുള്ള സമ്പർക്കം ധാർമ്മികാശങ്കകളായും സാംസ്കാരികാഘാതമായും ആന്തരവത്കരിച്ച അവർ, ക്ഷമാപണവും ന്യായീകരണവും ഒത്തുചേർന്ന അന്തർമുഖമായ പ്രതിരോധത്തിലൂടെയാണ് അതിനോടു പ്രതികരിച്ചത്. വൈദേശികമായ സാംസ്കാരിക ചോദനകളുമായി പൊരുത്തപ്പെടേണ്ടിവരുമ്പോഴൊക്കെ, ഇന്ത്യൻ സ്വത്വത്തെ നിർവ്വചിക്കാനുള്ള ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ സാമാന്യമായ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ നിന്നും, വൈദേശിക ഘടകങ്ങൾക്ക് സമാനതതേടി, ആ സമാനത തന്നെ സാധൂകരണമാക്കാൻപോന്ന സാങ്കൽപികാനയങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേരുകയായിരുന്നു പതിവ്.

ഇന്ത്യൻ കലയിൽ വെള്ളക്കാരൻ കണ്ടിരുന്ന 'മൗന'ത്തിൻെറ അഭാവം, വിക്ടോറിയൻ പൗരമര്യാദയിലും ഔപചാരികത്വത്തിലും അടിയുറച്ച മാന്യതാസങ്കൽപത്തെ ചൊടിപ്പിക്കുന്ന ഒരു കൊളോണിയൽജനതയുടെ അപരിഷ്കൃതത്വമായാണ് ആ വിമർശനങ്ങളിൽ നിഴലിക്കുന്നത്. അടക്കം, ഒതുക്കം, മിതത്വം തുടങ്ങിയ പെരുമാറ്റമര്യാദയുടെ ഭാഗമായ ഗുണങ്ങൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്ന ഉയർന്ന അഭിരുചിക്ക് - കലാസ്വാദനത്തിന് വേണ്ട വാസനാപരമായ ധർമ്മത്തിന് - അർഹതയില്ലാത്തവർ. ഇതിന് സമാനമായൊരവസ്ഥയിൽ, മറ്റൊരു കൊളോണിയൽ ജനത, എങ്ങിനെ പെരുമാറ്റ രീതികളേയും ഉപചാരമര്യാദകളേയും സംബന്ധിക്കുന്ന ഭരണവർഗ്ഗത്തിൻെറ "ഒരു കോഡ് - ഇംഗ്ളീഷ് പബ്ളിക്സ്കൂൾ കോഡ് - പഠിക്കുകയും, അനുസരിക്കുകയും, പഠിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു" എന്ന് വെസ്റ്റിൻഡീസിൻെറ പശ്ചാത്തലത്തിൽ സി. എൽ. ആർ. ജെയിംസ് പറയുന്നുണ്ട്.[29] "അടക്കം, ഒതുക്കം ഇവയോ

28 ശ്രീ അരബിന്ദോ, 'ദ റെനെയ്സൻസ് ഇൻ ഇൻഡ്യ - I', *ദ ഫൗണ്ടേഷൻസ് ഓഫ് ഇൻഡ്യൻ കൾച്ചർ ആൻഡ് ദ റെനെയ്സൻസ് ഇൻ ഇന്ത്യ*, വോള്യം 14 (പോണ്ടിച്ചേരി: ശ്രീ അരബിന്ദോ ആശ്രമം ട്രസ്റ്റ്, 1971), പുറം 402.

ടൊപ്പം ബാഹ്യമായല്ല, ആന്തരികമായ സ്വയം വിലക്കുകളിലൂടെ (ഇൻഹിബിഷനുകളിലൂടെ), ഞങ്ങൾ വിശ്വസ്തത പഠിച്ചു''. അതായത്, ആ കോഡിനോടുള്ള വിശ്വസ്തത. ഈ ജൈവികസംഹിതയിൽ, ആന്തരികമായ സ്വയംവിലക്കുകളെ (ഇൻഹിബിഷനുകളെ) സാമൂഹ്യമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ന്യൂനോക്തിക്ക്,* 'മൗന'ത്തിന്റെ ആദർശവത്കൃതമായ നൈതികപരിവേഷവും വന്നുകൂടുന്നു.

പക്ഷേ, ഇന്ത്യയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ, ഈ സംഘർഷം ആത്മനിന്ദാപരമായ പ്രതിരോധത്തിലൂടെയും, തിരസ്കാരവും സ്വീകരണവും ഒരുപോലെ ചേർന്ന സന്നിഗ്ദ്ധതയിലൂടെയുമാണ് പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. വെള്ളക്കാരന്റെ പെരുമാറ്റമര്യാദകളിലെ 'മൗന'സങ്കൽപങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വരൂപിച്ച എസ്തെറ്റിക്ക് പരിഗണനകൾക്ക് ഇന്ത്യൻകലകൾ വിധേയമായപ്പോൾ, ഇന്ത്യൻ ആത്മീയവാദത്തിലെ ആശയദ്വന്ദങ്ങളായ ശരീരം/ആത്മാവ്, സ്ഥൂലം/സൂക്ഷ്മം തുടങ്ങിയവയുമായുള്ള സാങ്കൽപികാന്വയങ്ങളെ സാധൂകരണത്തിനായി ആവാഹിച്ചെടുക്കേണ്ടിവന്നു. സ്വാഭാവികമായി, ഈ ഗണങ്ങളിൽ സൂക്ഷ്മത്തിന്റെയും ആത്മാവിന്റെയും പക്ഷത്ത്, എസ്തെറ്റിക് മേഖലയിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന അമൂർത്തതയായി 'മൗനം'. ഇങ്ങനെ, അതിന്റെ മേൽ വന്നുകൂടിയ എസ്തെറ്റിക് വിവക്ഷകൾകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ കാവ്യമീമാംസയിലെ ധ്വനിയുമായും ഈ 'മൗന'സങ്കൽപത്തിന് പൊതുധാരണകളിൽ സമാനത സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ സൗകര്യമായി. ''മൗനം വിദ്വാനു ഭൂഷണം'' എന്ന മലയാളം ചൊല്ല്, ''മിതം ച സാരം ച വചോഹി വാഗ്മിതാ'' എന്ന സംസ്കൃതസൂക്തത്തോട് കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന അതേ അളവിൽത്തന്നെ മേൽവിവരിച്ച വിക്ടോറിയൻ 'മൗന'സങ്കൽപത്തോടും കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

''തിരുവിതാംകൂർ ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ മൗനം'' എന്ന തലക്കെട്ടിൽ 1943ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ഒരു ഇംഗ്ലീഷ്‌ലേഖനം ഉദാഹരണമായി നോക്കുക. ആദ്ധ്യാത്മികമായ ഉത്കർഷത്തിന്റെ പരിവേഷം ചൂഴുന്ന അമൂർത്തഗുണമാണ് 'മൗനം' എന്ന് പ്രസ്താവിച്ചിട്ട്, ആ മൗനത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമായി ഇവിടുത്തെ ക്ഷേത്രങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുകയാണിതിൽ ചെയ്യുന്നത്:

> *മൗനം ഭാഷണത്തേക്കാൾ ശക്തമാണ്. ചുരുക്കം പേർ മാത്രമേ അതറിയുന്നുള്ളൂ... മൗനത്തിന്റെ മൂല്യവും സന്ദേശവും വളരെ മുമ്പ്തന്നെ ഋഷിമാരും സന്യാസിമാരും തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുള്ളതാണ്. നാം കൂടുതൽ ചിന്തിക്കുകയും കുറച്ച് സംസാരിക്കുകയും ചെയ്താൽ, നാം പറയുന്നത് കുറച്ചായിരിക്കുമെങ്കിലും പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾക്ക് മൂല്യം ഏറും.*[30]

ഈ പ്രസ്താവത്തിലെ ഘടനാപരമായ ആശയദ്വന്ദങ്ങൾ, അവയുടെ ഉത്തരമില്ലാത്ത ശുദ്ധമനസ്കമായ അതിലാളിത്യം വകവച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ, ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. താഴെ കൊടുത്തിരിക്കുന്ന പ്രകാരമാണ് അവ :

മൗനം X *ഭാഷണം*
ചിന്ത X *പ്രവൃത്തി*
മാനസികം X *ശാരീരികം*
അറിയുന്ന ഋഷിമാർ X *അറിയാത്ത സാധാരണക്കാർ*

ചിന്തയും പ്രവൃത്തിയും തമ്മിൽ കൽപിക്കപ്പെടുന്ന വൈരുദ്ധ്യം, മാനസികവും ശാരീരികവുമായ അദ്ധ്വാനങ്ങൾ തമ്മിൽ കൽപിക്കപ്പെടുന്ന ഉച്ചനീചത്വമനുസരിച്ചുള്ള തരംതിരിവിനെയാണ് അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നത്. അറിവുള്ളവർ കൂടുതൽ ചിന്തിക്കുന്തോറും കുറച്ച് മാത്രമേ പ്രവർത്തിക്കൂ എന്ന അബോ

* അണ്ടർസ്റ്റേറ്റ്മെന്റ്. ഈ ഇംഗ്ലീഷുവാക്കിന്, പറയേണ്ടത് തന്ത്രപൂർവ്വം പറയാതിരിക്കുക, അപ്രധാനമെന്ന് തോന്നത്തക്കവണ്ണം പറയാതെവിടുക എന്നൊക്കെയാണർത്ഥം.

29 സി.എൽ.ആർ. ജെയിംസ്, *ബിയോണ്ട് എ ബൗണ്ടറി* (ന്യൂയോർക്ക്: പാൻതിയോൺ ബുക്സ്, 1983), പുറം 42.

30 എം. രംഗനാഥ ശാസ്ത്രി, 'സയലൻസ് ഇൻ ട്രാവൻകൂർ ടെമ്പിൾസ്', *ട്രാവൻകൂർ ഇൻഫർമേഷൻ*, വോള്യം 3, ലക്കം 5, ജനുവരി 1943.

ധമായ സമവാക്യം ഈ പ്രസ്താവത്തിന്റെ പാഠാന്തരമാണ്.

ഇതിന് ഏതാനും വർഷംമുമ്പ് എഴുതപ്പെട്ട മറ്റൊരു ഇംഗ്ലീഷ്ലേഖനത്തിൽ മലയാളികളുടെ 'മൗനം' തന്നെയാണ് വിഷയം. മലയാളിയുടെ ലാളിത്യത്തേയും ശുചിത്വബോധത്തേയും ശ്ളാഘിച്ചിട്ട് അവന്റെ മിതഭാഷിത്വത്തെപ്പറ്റിയാണ് പിന്നീടു പറയുന്നത്:

> *[പശ്ചിമ]ഘട്ടത്തിന്റെ മറുവശത്തുള്ള അവന്റെ സഹജീവികളെ [പരദേശികൾ എന്ന് കേരളത്തിൽ വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന തമിഴർ] അപേക്ഷിച്ച്, കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും വ്യുൽപത്തിയുള്ള പണ്ഡിതൻമാർ ഒറ്റവാക്കുകളിലാണ് സംസാരിക്കുന്നത്. ഒച്ചപ്പാടും വാചാലതയും അവന്റെ സ്വഭാവമല്ല... ഈ പ്രവണത അവന്റെ കലയിലും നാടകത്തിലും കടന്നുകൂടിയിട്ടുള്ള ഒരു പ്രതീകാത്മക ഭാഷയ്ക്കും രൂപം കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്.*[31]

കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനം എന്ന് ജെ. എഫ്. കസിൻസ് വിശേഷിപ്പിച്ച കാലഘട്ടത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ടവയാണ് ഈ രണ്ടു ലേഖനങ്ങളും. മലയാളി സ്വത്വത്തിന്റെ പ്രാദേശികമായ രൂപരേഖ വകഞ്ഞെടുക്കാനുള്ള നവോത്ഥാനപ്രവണമായ ശ്രമത്തോടൊപ്പം, ഇന്ത്യയുടെ മറ്റ് ഭാഗങ്ങളിലെന്നപോലെ, വെള്ളക്കാരുമായുള്ള സാംസ്കാരികസമ്പർക്കങ്ങളും ആധുനികവത്കരണവും ഉണർത്തിയ അന്തർമുഖമായ പ്രതിരോധവും ആത്മനിന്ദാപരമായ സന്നിഗ്ദ്ധതയുംകൊണ്ട് ജടിലമായിരുന്നു ഈ ശ്രമം എന്നും ഓർക്കണം. ആധുനികതയുടെയും വെള്ളക്കാരന്റെ യജമാനപദവിയുടെയും വിവക്ഷകൾ ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്ന പുതിയ ഉപചാരരീതികളോടും, തീൻമേശമര്യാദകളോടും അക്കാലത്തെ പല സാഹിത്യകാരൻമാരിലും കണ്ടിരുന്ന പാരമ്പര്യധ്വംസനമെന്ന മട്ടിലുള്ള ചെറുത്തുനിൽപും സന്നിഗ്ദ്ധതയും ഈ മാനസികാവസ്ഥയുടെ പ്രകാശനമായിരുന്നു. എന്തായാലും, ലേഖനത്തിൽ സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുപോലെ, മറ്റ് നാട്ടുകാർക്കില്ലാത്ത മലയാളിയുടെ മൗനപ്രിയം കെട്ടുകഥയാണെന്നത് വിശദീകരിച്ച് തെളിയിക്കേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടെന്ന് തോന്നുന്നില്ല. പക്ഷേ, മലയാളിയുടെ 'മൗനം' എന്ന പൂർവ്വപക്ഷം കൽപിച്ചുണ്ടാക്കി, നിർബന്ധബുദ്ധിയോടെ അതിനെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുള്ള വ്യഗ്രത എന്തുകൊണ്ടാണ് എന്ന് നോക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇവിടെയാണ്, നേരത്തെ വിവരിച്ചതുപോലെ, 'ആധുനിക'മായ വൈദേശിക സാംസ്കാരിക ചോദനകളുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നതിന്റെ അന്തഃസംഘർഷം, ആ ചോദനകൾക്ക് ഇന്ത്യൻ 'പാരമ്പര്യ'ത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽനിന്ന് സമാനതകൾ കണ്ടെത്തി, പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അനുമിതികൾകൊണ്ട് അവയ്ക്ക് സാധൂകരണം തേടുന്ന പ്രക്രിയ പ്രസക്തമാവുന്നത്.

'മൗനം' എന്ന സങ്കൽപത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമണ്ഡലം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ, നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, കായികവും മാനസികവുമായ അദ്ധ്വാനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പ്രാധാന്യക്രമത്തിന്റെ വേർതിരിവും, അതിൽ മാനസികമായ അദ്ധ്വാനത്തിന് വകവച്ചുകൊടുത്തിട്ടുള്ള പരോക്ഷമായ മേൻമയുമാണ് വിവക്ഷിതമായിരിക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. ഈ വേർതിരിവിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന രീതിയും, ദ്യോതിപ്പിക്കുന്ന ആശയതലങ്ങളുടെ പരാമൃഷ്ടതയും ചരിത്രപരമായ സാംസ്കാരിക നിർണ്ണയത്തിന് വിധേയമാണെങ്കിലും, ആ വേർതിരിവിന് സ്ഥാനം നൽകുന്ന ശ്രേണിയുടെ പിന്നിലുള്ള പൊതുവായ നിലപാടും മനോഭാവവും വർഗ്ഗവിഭക്തമായ സമൂഹങ്ങളിൽ എല്ലാം സാർവ്വത്രികമായി കാണാവുന്നതാണ്. മദ്ധ്യകാലയൂറോപ്പിൽ സംഗീതസിദ്ധാന്തം 'അറിഞ്ഞിരുന്ന' സംഗീതജ്ഞന് അത് ശബ്ദത്തിലേക്ക് പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയിരുന്ന വാദ്യകാരനെയോ പാട്ടുകാരനെയോകാൾ കൽപിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന മാന്യത ഈ നിലപാടിന്റെ പ്രകാശനമാണ്.[32] യൂറോപ്പിൽ മദ്ധ്യകാലംമുതൽ നിലനിന്നിരുന്ന ലിബറൽ കല

31 എം. രാജരാജവർമ്മരാജ, 'ഔവർ നാഷണൽ ഗെയിംസ്' III, *സെലക്ടഡ് എസ്സേയ്സ്* (തിരുവനന്തപുരം: കമലാലയം ബുക്ക് ഡിപ്പോ, 1940), പുറം 172.

32 ഷാങ് ഷാംപെൽ, 'ടുവേർഡ്സ് ദ ലിബറൽ ആർട്സ്', *ദ കൾട്ട് ഒഫ് ആർട്ട്: എഗെയിൻസ്റ്റ് ആർട്ട് ആൻഡ്*

കളും മെക്കാനിക്കൽ കലകളും തമ്മിലുള്ള വേർതിരിവിൽ കാണുന്നതും ഈ മൂല്യഗണനതന്നെ. ലിയോൺ ബത്തീസ്റ്റാ ആൽബെർടി പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ, പരിപ്രേക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആദ്യത്തെ സൈദ്ധാന്തികഗ്രന്ഥമായ തന്റെ *ഡെല്ലാപിത്യുറ* അറിവിന്റെ ദേവതയായ മിനർവയ്ക്ക് സമർപ്പിക്കുന്നത് യാദൃശ്ചികമല്ല. മെക്കാനിക്കൽ കലകളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി, ലിബറൽ കലകളുടെ ബൗദ്ധികപദവി ചിത്രകലയ്ക്ക് അവകാശപ്പെടാനുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ ശ്രമമായിവേണം ഇതിനെ കാണാൻ.[33] യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനകാലമാവുമ്പോഴേക്കും ചിത്രകലയ്ക്ക് ഈ മാന്യത കൈവന്നുകഴിഞ്ഞുവെങ്കിലും, ശിൽപകലയോടുള്ള മനോഭാവത്തിൽ പഴയ വിവേചനം തന്നെയാണ് അപ്പോഴും നിലനിന്നുപോന്നത്. പാശ്ചാത്യകലാചരിത്രത്തിൽ പ്രസിദ്ധമായ, ശിൽപകലയെപ്പറ്റിയുള്ള ലെയോണാർദോ ഡാവിഞ്ചിയുടെ വിവാദപരമായ അഭിപ്രായങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണുന്നതും ഈ വിവേചനത്തിന്റെ മുൻവിധികൾ തന്നെ. ലെയൊണാർദോയ്ക്ക് ശിൽപകലയോടുള്ള അവജ്ഞയുടെ പ്രധാനകാരണം, "വിയർപ്പൊഴുക്കി [കല്ലിന്റെ] പൊടിയുമായി ച്ചേർന്ന് കുഴഞ്ഞ് ചെളിയായിമാറുന്ന" തരത്തിലുള്ള ശാരീരികാദ്ധ്വാനം അത് ആവശ്യപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടാണ്. തുടർന്നുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ന്യായീകരണങ്ങൾ, ഈ വേർതിരിവിനെ മുൻനിർത്തി ചിത്രകലയ്ക്ക് ശിൽപകലയേക്കാൾ ബുദ്ധിപരമായുള്ള ഔന്നത്യത്തെ സിദ്ധാന്തവത്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ്. അതായത്, മനോവൃത്തിയുടെയും ഭാവനാവ്യാപാരത്തിന്റെയും ധിഷണയുടേയും പങ്ക് ചിത്രരചനയ്ക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാവുന്ന അളവിൽ ശിൽപകല ആവശ്യപ്പെടുന്നില്ല എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദമുഖങ്ങളുടെ ചുരുക്കം.[34] പതിനെട്ടാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജോഷ്വാ റെയ്നോൾഡ്സിന്റെ കലയെപ്പറ്റിയുള്ള വിചിന്തനങ്ങളിലും ഈ അന്തർധാര കാണാവുന്നതാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വെനീഷ്യൻ ചിത്രകാരൻമാർ അവരുടെ കരവിരുതിലേക്കാണ്, അല്ലാതെ "ചിത്രകാരന്റെ കലയെ പ്രൗഢമാക്കുന്ന... ധിഷണാപരമായ അന്തസ്സിലേക്കല്ല" നമ്മുടെ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കുന്നത്.[35] ഇന്ത്യൻ സംഗീതോപകരണങ്ങളുടെ ശബ്ദത്തെ ചെമ്പുപാത്രക്കാരനുണ്ടാക്കുന്ന ശബ്ദവുമായി താരതമ്യം ചെയ്യാനുള്ള വെള്ളക്കാരന്റെ പ്രേരണയുടെ ആശയപശ്ചാത്തലം ഈ പാരമ്പര്യമാണ്.

ഇത്രയും പറഞ്ഞത് ഈ മൂല്യവിവേചനത്തിന്റെ പാരമ്പര്യം പാശ്ചാത്യമാണെന്ന് സൂചിപ്പിക്കാനല്ല. മറിച്ച്, വർഗ്ഗവിഭക്തമായ പല സമൂഹങ്ങളിലും കാണാവുന്ന അതിന്റെ സാമാന്യസ്വഭാവം വെളിപ്പെടുത്താൻ മാത്രമുദ്ദേശിച്ചാണ്. ഈ ആശയങ്ങൾ ഓരോ സമൂഹത്തിലും ആർജ്ജിക്കുന്ന പ്രകടിതരൂപം അതാത് സമൂഹത്തിന്റെ നിശ്ചിതമായ ചരിത്രപരതയ്ക്ക് വിധേയമായിരിക്കയും ചെയ്യുന്നു.

ദക്ഷിണേന്ത്യൻ സംഗീതരംഗത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമായ നിയതാംശങ്ങളിൽ ഈ ചിന്താധാര എങ്ങനെ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നും, അതു സ്വീകരിച്ച സവിശേഷമായ പ്രകടനരീതികൾ എന്തായിരുന്നുവെന്നും അറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിനുമുമ്പ്, ആ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലംകൂടി ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മുപ്പതുകളോടെ കർണ്ണാടക സംഗീതരംഗത്ത് വന്നുചേർന്ന ചലനങ്ങളും മാറ്റങ്ങളും കുറിക്കുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ

ആർട്ടിസ്റ്റ്സ്, ആദ്യ ഇംഗ്ലീഷ് എഡിഷൻ : വൈഡൻഫെൽഡ് ആൻഡ് നിക്കോൾസൺ, 1969 (തർജ്ജമ : ഷാങ് ഷാംപെൽ), പുറം 27.

33 കരോളിൻ വൈൽഡ്, 'പെയിൻറിംഗ്, ആൽബെർട്ടി ആൻഡ് ദ വിസ്ഡം ഓഫ് മിനർവ', *ബ്രിട്ടീഷ് ജേർണൽ ഓഫ് എസ്തെറ്റിക്സ്*, വോള്യം 34, ലക്കം 1, ജാനുവരി 1994, പുറം 57.

34 ലെയൊണാർദോ ഡാവിഞ്ചി: *ദ ലിറ്ററി വർക്സ്*, എഡി. തർജ്ജമ ജെ.പി. റിക്തർ, പുതുക്കിയ രണ്ടാം പതിപ്പ്, ലണ്ടൻ 1939, വോള്യം 1. പുറം 91.

35 പോൾ മാറ്റിക്, ജൂനിയർ, 'ആർട്ട് ആൻഡ് മണി'യിൽ ഉദ്ധരിച്ചത്: മാറ്റിക്, ജൂനിയർ (എഡി.) *എയ്റ്റീൻത് സെഞ്ച്വറി എസ്തെറ്റിക്സ്*, 1993, പുറം 165.

തുടക്കമായി. അതിന് അരനൂറ്റാണ്ടുമുമ്പു തന്നെ, ക്ഷേത്രപരിസരങ്ങളിൽ ആരാധനയുടെയും ആചാരത്തിൻെറയും അകമ്പടി എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടെ നിലനിന്നുപോന്ന കർണ്ണാടക സംഗീതം മൈസൂർ, തിരുവിതാംകൂർ, തഞ്ചാവൂർ തുടങ്ങിയ കൊട്ടാരസദസ്സുകളിലും, പിന്നീട് നാടുവാഴികളുടെയും, മഠാധിപതികളുടെയും, പണ്ടാരസന്നിധികളുടെയും രക്ഷാധികാരിത്വത്തിലും, സംഗീതരസാസ്പദവും ആരാധനാപരമല്ലാത്തതുമായ എസ്തെറ്റിക്കിലേക്ക് നീങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അങ്ങനെ, ഈ നൂറ്റാണ്ടിൻെറ ആദ്യപാദത്തോടെ ചേംബർ സംഗീതത്തിൻെറ ശൈലി കൈക്കൊള്ളാൻ തുടങ്ങിയ കാലത്ത്, അതിനുവെളിയിൽ നാടോടി പ്രാദേശികസംഗീതവും; ഗ്രാമീണജനതയുടെ പലതരം ആചാരങ്ങളുമായി ബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്ന അബ്രാഹ്മണമായ നാഗസ്വരബാണിയും; മറാഠി നാട്യസംഗീതത്തിൽനിന്നും സ്വാധീനം ഉൾക്കൊണ്ട ഉച്ചസ്ഥായിയിലുള്ള ശബ്ദായമാനമായ തമിഴ് കമ്പനിനാടകങ്ങളിലെ രാഗാധിഷ്ഠിതമായ നാടകഗാനങ്ങളും; കുറച്ചുകൂടികഴിഞ്ഞ്, ഉച്ചഭാഷിണിയുടെയും ഗ്രാമഫോൺ റിക്കോഡിൻേറയും അവതരണവും; സംഗീതസഭകളുടെ രൂപീകരണവും; കച്ചേരിപദ്ധതിയുടെ ചിട്ടപ്പെടുത്തലും; സഭകളും കച്ചേരിസദസ്സുകളും ഒക്കെയായി സംഗീതപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ജനകീയസ്വഭാവം കൈവന്നതും; സംഗീതപ്രവർത്തനങ്ങൾ പ്രാദേശികകേന്ദ്രങ്ങളിൽനിന്നും മദിരാശിനഗരത്തിലേക്ക് കേന്ദ്രീകരിച്ചതും - ഇങ്ങനെ പലതും ചേർന്ന് കർണ്ണാടകസംഗീതരംഗത്തുണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരവും ദൂരവ്യാപകവും ആയിരുന്നു. സമ്പ്രദായം, പാഠ, ബാണി എന്നീ പരമ്പരാഗതനിഷ്ഠകൾക്ക് (ഇവ ഹിന്ദുസ്ഥാനി ഘരാനാ സമ്പ്രദായത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്) വെളിയിൽ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന മാറ്റങ്ങൾ സംഗീതത്തിൻെറ എസ്തെറ്റിക്കിനെ സംബന്ധിച്ചും, സംവേദനശീലങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും ഗുണപരമായ മൂല്യവിവക്ഷകളാണ് ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നത്. ഒപ്പം തന്നെ, അന്നത്തെ സാമൂഹ്യസംഘർഷത്തിൻെറ അന്തർധാരകൾ സംഗീതപരമായ പരിഗണനകളെ അബോധമായി സ്വാധീനിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു.

പഴയ പല്ലവിപ്രസ്ഥാനത്തിൻെറ പാരമ്പര്യം അവകാശപ്പെട്ടിരുന്ന പുതിയ ചേംബർ സംഗീത സമ്പ്രദായത്തിന് കച്ചേരിപദ്ധതിയോട് ആദ്യകാലത്തുണ്ടായിരുന്ന വിപ്രതിപത്തി അതിൻെറ സംക്ഷിപ്തവും സമയബന്ധിതവുമായ അവതരണരീതികൊണ്ടു മാത്രമായിരുന്നില്ല. കച്ചേരിപദ്ധതി ലക്ഷ്യമാക്കിയിരുന്ന ജനകീയമായ സമീപനത്തോടും, അത് സംബോധന ചെയ്തിരുന്ന സമകാലീനമായ സംവേദനശീലങ്ങളോടും ആയിരുന്നു വിപ്രതിപത്തി. ഇത് സംഗീതനിരതമായ മൂല്യചിന്തകൾകൊണ്ടുമാത്രം ആയിരുന്നതുമില്ല. ഈ പുതിയ ഭാവുകത്വത്തിൻെറയും ശൈലിയുടെയും പ്രണേതാക്കളും രക്ഷാധികാരികളും, ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വാണിജ്യപരമായ പ്രോൽസാഹനങ്ങളിലൂടെ സാമ്പത്തികനേട്ടവും ആധുനികവത്കരണവും കൈവന്ന ചെട്ടിയാർ, മുതലിയാർ, റെഡ്യാർ, പിള്ള തുടങ്ങിയ അബ്രാഹ്മണസമുദായങ്ങളിൽപ്പെട്ട ഒരു ധനിക മദ്ധ്യവർഗ്ഗമായിരുന്നു. ഈ പ്രത്യേക അവസ്ഥയോടുള്ള പ്രതികരണം സംഗീതപരമായ പരിഗണനകളിൽ നിഴലിച്ചിരുന്നത്, ഒരു സാംസ്കാരികവിഭാഗീയതയുടെ കാലുഷ്യത്തിലും അസഹിഷ്ണുതയോടെയുള്ള നിരാസങ്ങളിലുമായിരുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് പല പഠനങ്ങൾക്കും വിഷയമായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള തമിഴ്സംസ്കാരത്തിലെ ആദിദ്രാവിഡപാരമ്പര്യത്തിൻെറ നവോത്ഥാനപശ്ചാത്തലത്തിൽ വേണം ഇതിനെ നോക്കിക്കാണാൻ. ഈ സാംസ്കാരികവിഭാഗീയതയുടെ പ്രവണതകൾ കർണ്ണാടകസംഗീതത്തിൻെറ മുഖ്യധാരയിൽ എങ്ങിനെ ഉൾച്ചേർന്നിരുന്നുവെന്ന് കൃത്യമായി വേർതിരിച്ച് പറയാനാവില്ലെങ്കിലും, ഇതേക്കുറിക്കുന്ന പല വിവരങ്ങളും ചില സംഭവവിവരണങ്ങളും അറിവിലുണ്ട്.

മദിരാശി നഗരത്തിലെ അമ്പതുകളിലെ ഭജനസമ്പ്രദായത്തെപ്പറ്റിയുള്ള തൻെറ പഠനത്തിൽ മിൽട്ടൺ സിംഗർ പറയുന്നു. അവ പ്രൊഫഷണൽ സംഗീതജ്ഞരുടെയും വൈ

ദിക പുരോഹിതൻമാരുടെയും സേവനങ്ങളെ യാണ് ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയതെന്ന്. സിംഗറിന് വിവരം നൽകിയ ഒരാൾ 1900-ാംമാണ്ടുകാലത്തെ ഭജനകളെപ്പറ്റിപറയുന്നത്, അത് "ശാസ്ത്രീയസംഗീതത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകുകയും ബ്രാഹ്മണർക്ക് മാത്രമായി നിഷ്കർഷിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു" എന്നാണ്. പിന്നീട് അതിൻെറ ഇത്തരം നിയന്ത്രണങ്ങളിൽ മാറ്റമുണ്ടാവുന്ന കാലത്തെ ഭജനകളെപ്പറ്റി സിംഗർ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ് :

> *ഭജനകളുടെയും ഭജനപ്പാട്ടുകളുടെയും ബഹുഭാഷാപരതവും മിശ്രസാമൂഹ്യവും മിശ്രജാതീയവുമായ പ്രവണതകൾ, തമിഴ് അനുകൂലവും ഹിന്ദുവിരുദ്ധവും സംസ്കൃതവിരുദ്ധവും ബ്രാഹ്മണവിരുദ്ധവും ആയ ദ്രാവിഡപ്രസ്ഥാനത്തിനെതിരെയുള്ള ചെറുത്തുനിൽപിൻെറതായ പ്രതികരണവും സാംസ്കാരികോദ്ഗ്രഥനപരമായ ബദൽ നിലപാടുമാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്തിരുന്നത്.*[36]

ഇങ്ങനെ അബ്രാഹ്മണർക്കെതിരെയുള്ള നിയന്ത്രണങ്ങളിൽ പിൽക്കാലത്ത് അയവുണ്ടാവുകയും ഉദ്ഗ്രഥനപരമായ സഹവർത്തിത്വം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടും, ഭജനസമ്പ്രദായത്തിലെ ബ്രാഹ്മണമായ ചെറുത്തുനിൽപിൻെറ നിലപാടുകൾ പ്രകടമായിരുന്നു. അന്ത്യുകളിലും പാടിയിരുന്ന ഒരു കീർത്തനത്തിൻെറ ഭാഗം ഇങ്ങനെയാണ്:

> *...പശുക്കൾക്കും ബ്രാഹ്മണർക്കും നിത്യമായ ഐശ്വര്യമുണ്ടാവട്ടെ... ബ്രാഹ്മണർ ഭയത്തിൽ നിന്നും വിമുക്തരാവട്ടെ.*[37]

ഇതിനു സമാനമായി കർണ്ണാടകസംഗീതരംഗത്തും ഈ സാംസ്കാരികവിഭാഗീയതയുടെ പ്രതിരോധം അതിൻെറ കർക്കശഭാവത്തിൽ അയവുവരുത്തുന്നതായും പിൽകാലത്ത് ഉദ്ഗ്രഥനപരമായ നിലപാട് സ്വീകരിക്കുന്നതായും കാണാം. കോനേരി രാജപുരം മഹാവൈദ്യനാഥ അയ്യർ ഒരു കച്ചേരിക്കു വന്നെത്തിയപ്പോൾ, തൻെറ പേരച്ചടിച്ച നോട്ടീസുകണ്ട് മടങ്ങിയത് അത്തരം ആദ്യകാലസംഭവങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ്. പാലക്കാട്ട് അനന്തരാമ ഭാഗവതരുടെയും കാരൈക്കുടി സാംബശിവ അയ്യരുടെയും റിക്കോഡ് ചെയ്യപ്പെടാനുള്ള വൈമനസ്യം പുതിയ സാങ്കേതികവിദ്യയോടുമാത്രമല്ല, അതു പ്രതിനിധാനം ചെയ്തിരുന്ന സാംസ്കാരിക പ്രവണതകളോട് ആകെയുള്ള പ്രതികരണമായിവേണം കാണാൻ. മാന്യത കുറഞ്ഞ, കച്ചേരിക്ക് ക്ഷണിക്കപ്പെടാത്ത, ക്ഷേത്രത്തിലെ നിത്യപൂജയ്ക്ക് അകമ്പടിയായി ഇശൈവെള്ളാളർ എന്ന കീഴ്ജാതിക്കാർ കുലത്തൊഴിലായി ഉപയോഗിച്ചുപോരുന്ന, ആസുരവാദ്യമായ നാഗസ്വരത്തിനോട് പരക്കെയുണ്ടായിരുന്ന മനോഭാവത്തിൽ കാണുന്നതും ഇതുതന്നെ. 1938ൽ, വീണധനമ്മാൾ രോഗശയ്യയിൽ കിടക്കുമ്പോൾ രാജരത്തിനം പിള്ളയെ അദ്ദേഹത്തിൻെറ വായന കേൾക്കാനായി ആളയച്ചുവിളിപ്പിച്ച ഒരു സംഭവമുണ്ട്. അവർക്ക് നാഗസ്വരത്തോടുള്ള അലോസരം പരക്കെ അറിയാവുന്നതായിരുന്നു. രാജരത്തിനം വാചസ്പതി ആലാപനം തുടങ്ങി കുറെക്കഴിഞ്ഞപ്പോൾ, തനിക്കിത് മനസ്സിലാവുന്നില്ലെന്നും തന്നെപ്പോലൊരു പഴമക്കാരിക്ക് മനസ്സിലാവുന്ന മറ്റെന്തെങ്കിലും വായിക്കണമെന്നുമായി അവർ. അദ്ദേഹം തുടർന്ന് കാംബോജി വായിച്ചുവെന്നും ടി. ശങ്കരൻ പറയുന്നു.[38] ഇരുപതുകളോടെ തൃശ്ശിനാപ്പള്ളി കേന്ദ്രമാക്കി പ്രവർത്തിച്ചുതുടങ്ങിയ ആര്യഗാനസഭയുടെയും അമ്പത്തിയാറിൽ തുടങ്ങിയ കൃഷ്ണഗാനസഭയുടെയും പേരുകൾ അങ്ങനെ ആയത് യാദൃച്ഛികമല്ല. എന്തായാലും, 1942 ൽ അണ്ണാമല സർവ്വകലാശാലയിലെ സംഗീതവിഭാഗത്തെ കേന്ദ്രമാക്കി അണ്ണാമല ചെട്ടിയാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ *തമിഴ് ഇശൈസംഘ*ത്തിൻെറ രൂപീകരണത്തി

36 മിൽട്ടൺ സിംഗർ, 'ദ രാധാ-കൃഷ്ണ ഭജനാസ് ഒഫ് ദ മദ്രാസ് സിറ്റി', *വെൻ എ ഗ്രേയ്റ്റ് ട്രഡീഷൻ മോഡേണൈസസ്: അൻ ആന്ത്രൊപ്പൊളോജിക്കൽ അപ്രോച്ച് ടു ഇന്ത്യൻ സിവിലൈസേഷൻ* (പ്രേഗർ: 1972), പുറം 200.

37 സിംഗർ, 'രാധാ-കൃഷ്ണ ഭജനാസ്', പുറം 208.

38 ശങ്കരൻ, 'രാജരത്നം പിള്ളൈ', പുറം 75.

ലേക്ക് നയിച്ച പ്രവണതകളെ ഈ സാഹചര്യത്തിൽനിന്ന് മാറ്റിക്കാണാനാവില്ല. 1957 മുതൽ *സംഘം* നടത്തിവരാറുള്ള വാർഷിക കോൺഫറൻസും 'ഇസൈ പേരറിജ്ഞർ' എന്ന ബഹുമതിദാനവും ഏതാണ്ട് മദ്രാസ് മ്യൂസിക് അക്കാദമിക്ക് സമാന്തരമായി വിഭാവനം ചെയ്തിട്ടുള്ളതാണ്. തുടക്കം മുതൽ 1980 വരെ ഈ ബഹുമതി നൽകപ്പെട്ട കലാകാരൻമാരുടെ താഴെ കൊടുക്കുന്ന പട്ടിക, *സംഘ*ത്തിൻെറ നയം സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്വയം വ്യക്തമാണ്. ('ഇസൈ പേരറിജ്ഞർ' പദവി നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ബ്രാഹ്മണകലാകാരൻമാർ ആരുംതന്നെ തങ്ങളുടെ പേരിനോടൊപ്പം അത് ചേർത്തു കണ്ടിട്ടില്ല. അവരിൽ മ്യൂസിക് അക്കാഡമിയുടെ ബഹുമതിയായ 'സംഗീതകലാനിധി' പട്ടം കിട്ടിയിട്ടുള്ളവർ അതാണിഷ്ടപ്പെട്ടത്. മറിച്ച്, *ഇസൈസംഘം* ആദരിച്ച അബ്രാഹ്മണകലാകാരൻമാരെ മ്യൂസിക് അക്കാഡമി അങ്ങനെ ചെയ്തതായും കാണുന്നില്ല. ഈ ബഹുമതികൾ നൽകപ്പെടുന്ന കലാകാരൻമാരെയും സംഗീതത്തിന് അവർ നൽകിയ സംഭാവനകളെയും പറ്റിയുള്ള വിവാദങ്ങളിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്നത് ഇത്തരം വിഭാഗീയചിന്തകൾ തന്നെയാണെന്നതിന് സമീപകാലത്തെ ഉദാഹരണം 1978ൽ ബാലമുരളീകൃഷ്ണയ്ക്ക് സംഗീതകലാനിധിപട്ടം നൽകിയതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ ആരോപണങ്ങളാണ്)

1957 എം. എം. ദണ്ഡപാണി ദേശികർ (വോക്കൽ) പി. സാംബമൂർത്തി അയ്യർ (മ്യൂസിക്കോളജി) കുംഭകോണം കെ. രാജമാണിക്കം പിള്ള (വയലിൻ)

1958 (ആരുമില്ല)

1959 പി. എസ്. വീരസ്വാമിപ്പിള്ള (നാഗസ്വരം)

1960 അരിയാക്കുടി രാമാനുജ അയ്യങ്കാർ (വോക്കൽ)

1961 വഴുവൂർ പി. രാമയ്യാ പിള്ള (നാഗസ്വരം)

1962 മധുരൈ മണി അയ്യർ (വോക്കൽ)

1963 മുസുരി സുബ്രഹ്മണ്യ അയ്യർ (വോക്കൽ)

1964 സിത്തൂർ സുബ്രഹ്മണ്യ പിള്ള (വോക്കൽ)

1965 പാപനാശം ശിവൻ (വാഗ്ഗേയകാരൻ)

1966 കെ. ബി. സുന്ദരാംബാൾ (വോക്കൽ)

1967 കൃപാനന്ദ വാര്യർ (വോക്കൽ)

1968 പാലക്കാട്ട് മണി അയ്യർ (മൃദംഗം)

1969 ശെമ്മങ്കുടി ശ്രീനിവാസ അയ്യർ (വോക്കൽ)

1970 എം. എസ്. സുബ്ബലക്ഷ്മി (വോക്കൽ)

1971 മധുരൈ സോമസുന്ദരം (വോക്കൽ)

1972 മാ. പാ. പെരിയസ്വാമി തൂരൻ (വാഗ്ഗേയകാരൻ)

1973 ഡി. കെ. പട്ടാംബാൾ (വോക്കൽ)

1974 തിരുവീഴിമിഴലെ എസ്. സുബ്രഹ്മണ്യ പിള്ള (നാഗസ്വരം)

1975 ബാലസരസ്വതി (നൃത്തം)

1976 മായൂരം വി. ആർ. ഗോവിന്ദരാജപിള്ള (വയലിൻ)

1977 തിരുവീഴിമിഴലെ എസ്. നടരാജസുന്ദരം പിള്ള (നാഗസ്വരം)

1978 എം. എൽ. വസന്തകുമാരി (വോക്കൽ)

1979 രാമനാഥപുരം സി. എസ്. മുരുകഭൂപതി (മൃദംഗം)

1980 മാ. പാ. സോമസുന്ദരം (സംഗീത സംഘടനാ പ്രവർത്തനം)

നാല്

ഉച്ചസ്ഥായിയിലുള്ള ശാരീരശിക്ഷണവും, ശക്തവും ദ്രുതവുമായ ബൃകകളും, വർദ്ധിച്ച ഭാവപരതയും ചേർന്ന് വ്യതിരിക്തമായ വ്യക്തിത്വമാർന്ന ഒരു സംഗീതശൈലിയും ഭാവുകത്വവുമാണ് എം. എം. ദണ്ഡപാണിദേശികരും, പി. യു. ചിന്നപ്പയും, എസ്. ജി. കിട്ടപ്പയും, എം. കെ. ത്യാഗരാജ ഭാഗവതരും, കെ. ബി. സുന്ദരാംബാളും, സിത്തൂർ സുബ്രഹ്മണ്യ പിള്ളയും, ശീർകാഴി ഗോവിന്ദരാജനും, മധുര സോമസുന്ദരവും, മറ്റും ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇതിന് സമാന്തരമായി നിലനിന്നിരുന്ന ചേംബർസംഗീത പാരമ്പര്യം അതിൻെറ 'ഭയത്തിൽ നിന്നു മുക്തമായ' ബ്രാഹ്മണ്യതയേയും, അഭിജാതമായ 'വിദ്വത്തി'നേയും, യാഥാസ്ഥിതികമായ ബാണിനിഷ്ഠയേയും കൂടുതൽ കൂടുതൽ മുറുകെ പിടിക്കുകവഴി അതിൻെറ വ്യക്തിത്വം നിർവ്വചിക്കാൻപോന്ന ഒരു മ്യൂസിഷ്യൻഷിപ്പിനെപ്പറ്റിയുള്ള ആദർശാത്മകസങ്കൽപം ഉരുത്തിരിയിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു. വിളംബിത

കാലത്തിലും മന്ദ്രസ്ഥായിയിലും താഴ്ന്ന ആധാരശ്രുതിയിലും സർവ്വലഘു പ്രസ്തരങ്ങളിലും താളത്തിൻെറ മുടിനാരിഴകീറുന്ന ഗണിതശാസ്ത്രപരതയിലും മറ്റും ഊന്നൽ നൽകിയിരുന്ന ഈ ശൈലി, നിരാസങ്ങളിലൂടെയാണ്, ഒഴിവാക്കലുകളിലൂടെയാണ്, സ്വയം നിർവ്വചിച്ചത്. ജ്ഞാനത്തേക്കാളേറെ വിദ്വത്തിനെയും പ്രയോഗചാതുര്യത്തെക്കാളേറെ അഭ്യാസസിദ്ധിയേയും ഭാവപരതയെക്കാളേറെ ധൈഷണികതയേയും (പലപ്പോഴും താളപ്രയോഗത്തിൻെറ കണക്കുകളിലും കോർവകളിലും മാത്രം), കൺസേർട്ട് ക്രാഫ്റ്റിനെക്കാളേറെ ബാണിനിഷ്ഠയേയും ആദർശാത്മകമായി ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ഒരു മ്യൂസിഷ്യൻഷിപ്പിനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപം കാലികമായി ഉണ്ടായിവന്നു.

ഈ മ്യൂസിഷ്യൻഷിപ്പിനെപ്പറ്റിയുള്ള ആദർശവത്കൃത സങ്കൽപം, അതിന് നിയാമകമായിരുന്ന മൂല്യഗണനകൾകൊണ്ട് ഒരു 'അഭിരുചിയുടെ സമൂഹം' (കമ്മ്യൂണിറ്റി ഓഫ് ടേസ്റ്റ്) ആയി സ്വയം നിർവ്വചിച്ച വർഗ്ഗവീക്ഷണത്തെ എങ്ങനെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്തു എന്ന് നോക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇവിടെ ഉദാഹരണമായെടുക്കുന്ന രണ്ട് ലേഖനങ്ങൾ 'ടൈഗർ' വരദാചാരിയുടെ സംഗീതത്തെ വിലയിരുത്തുന്നവയാണ് - ഒന്ന്, അദ്ദേഹത്തിൻെറ ശിഷ്യനായിരുന്ന എം. ഡി. രാമനാഥനും,[39] മറ്റൊന്ന് സംഗീത നിരൂപകനായിരുന്ന ടി. വി. സുബ്ബറാവുവും[40] എഴുതിയത്. വരദാചാരിയുടെ സംഗീതത്തെപ്പറ്റി ഈ രണ്ടു ലേഖനങ്ങളും (രണ്ടും അപഗ്രഥനാത്മകമോ വസ്തുനിഷ്ഠമോ അല്ലെങ്കിലും) യോജിപ്പു പുലർത്തുന്ന അഭിപ്രായങ്ങൾ സമകാലീന സംഗീതലോകത്തിലെ വരേണ്യമായ നിലപാടുകളെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ നിലപാടുകളുടെ സംഗീതപരമായ സൂചിതങ്ങളിൽനിന്നാണ് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച മ്യൂസിഷ്യൻഷിപ്പിൻെറ പ്രതിഛായ അതിൻെറ രൂപരേഖ തേടുന്നതെന്ന് കാണാനും ഈ ലേഖനങ്ങളിൽ കഴിയും. ഒരർത്ഥത്തിൽ, ഈ രൂപരേഖ വർണ്ണിക്കുന്ന അധീശത്വപ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ ഉത്പന്നമായ ഒരു സാംസ്കാരിക വാർപ്പ്മാതൃകയെ മുൻനിർത്തിയാണ് വരദാചാരിയുടെ സംഗീതത്തെത്തന്നെ (അതിൻെറ മൗലികവശങ്ങൾ എന്തായാലും) ഈ ലേഖനങ്ങൾ വിലയിരുത്തുന്നത്.

ഒന്നാമതായി, വരദാചാരി 'സ്വഭാവം കൊണ്ടുതന്നെ ഒരു യാഥാസ്ഥിതികനും', 'പാരമ്പര്യത്തിൻെറ ഉത്തമ പ്രണേതാവുമായിരുന്നു' (രാമനാഥൻ). അദ്ദേഹത്തിൻെറ 'കാഴ്ചപ്പാട് തീർത്തും യാഥാസ്ഥിതികമായിരുന്നു'(സുബ്ബറാവു). വരദാചാരിയുടെ ശബ്ദം കേൾക്കാൻ ഇമ്പമുള്ളതായിരുന്നില്ല എന്ന് സുബ്ബറാവു പറയുന്നു. കാരണം, അതിന് 'മൃദുലതയോ നാദസൗഷ്ഠവമോ' ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ശബ്ദത്തിൻെറ പരുക്കൻസ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി രാമനാഥനും എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. 'ഈ നൂറ്റാണ്ടിൻെറ ആദ്യപാദത്തിൽ ജനപ്രിയരായിരുന്ന പ്ളാറ്റ്ഫോംഗായകരുടെ ഇടയിൽ' അദ്ദേഹത്തിന് അംഗീകാരം നേടാൻ കഴിഞ്ഞില്ല (സുബ്ബറാവു). അങ്ങനെ അദ്ദേഹത്തെ 'വിവേചനശീലമുള്ളവരുടെ ആസ്വാദനത്തിനുവേണ്ടി കണ്ടെത്തേണ്ടിവന്നു'. തുടർന്ന്, 'ശരിയായ മൂല്യബോധമുള്ള അറിവുള്ള ആളുകളുടെ പക്കൽനിന്നും, [അദ്ദേഹത്തിൻെറ] അവതരണ ഭംഗിക്കല്ല, കലയിലെ ആശയങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ കൂടുതൽ അംഗീകാരം കിട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. കേൾവിപ്പുറത്തുള്ളതിനേക്കാൾ കൂടുതലാണ് അദ്ദേഹത്തിൻെറ സംഗീതം ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നത്", എന്ന് റാവു പറയുന്നു. സംഗീതത്തിൻെറ ഈ ഗുണങ്ങൾ എങ്ങനെ അദ്ദേഹത്തിൻെറ കലാജീവിതത്തിൽ വലിയ പ്രതിബന്ധങ്ങളായിത്തീർന്നു എന്ന് പറയുകയാണ് രാമനാഥൻ. "[വരദാചാരിയുടെ] ജന്മസിദ്ധമായ

39 എം.ഡി. രാമനാഥൻ, 'ടൈഗർ' വരദാചാര്യർ', *ഗ്ലിംസസ് ഓഫ് ഇന്ത്യൻമ്യൂസിക്*, എഡി. ഗൗരികുപ്പുസ്വാമി, എം. ഹരിഹരൻ (ന്യൂദൽഹി: 1982), പുറം 210-214.

40 ടി.വി. സുബ്ബറാവു, "ടൈഗർ വരദാചാര്യർ", *സ്റ്റഡീസ് ഇൻ ഇന്ത്യൻമ്യൂസിക്*, (ന്യൂ ദൽഹി: 1962), പുറം 203-205.

പ്രതിഭ, നിസ്സീമമായ സർഗ്ഗവൈഭവം, സമ്പ്രദായത്തോടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിസ്തന്ദ്രമായ കൂറ്, എന്നിവയെല്ലാം തന്നെ ഈ ഗായകാചാര്യന്റെ അന്യഥാ സുഗമമായിരുന്ന കലാജീവിതത്തിലെ പ്രതിബന്ധങ്ങളായിത്തീർന്നു." അമ്പതുകളിലെത്തിയപ്പോൾ മാത്രമാണ് "അംഗീകാരവും പദവിയും അദ്ദേഹത്തിന് സ്വയം വന്നുചേർന്നത്. സമൂഹത്തിലെ സംഗീതകുതുകികളുടെ വരിഷ്ഠവിഭാഗം 'ഗായകരുടെ ഗായക'നായും കർണ്ണാടക ശാസ്ത്രീയസംഗീതത്തിലെ അനിഷേധ്യനായ ആചാര്യനായും അദ്ദേഹത്തെ കണ്ടിരുന്നു."

ഈ വിവരണങ്ങളിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്ന മ്യൂസിഷ്യൻഷിപ്പിന്റെ പ്രതിഛായ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്ന സാംസ്കാരികാനുമിതികൾ, ആ സമൂഹത്തിന്റെ മൂല്യവിധാനത്തിലെ നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച ആശയദ്വന്ദങ്ങളിലൂടെയാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. സംഗീതപരമായ പ്രാഗത്ഭ്യവും സാമൂഹ്യാംഗീകാരവും തമ്മിലും, പാണ്ഡിത്യവും പ്രകടനചാതുര്യവും തമ്മിലും, വിവേചനബുദ്ധിയുള്ള ചുരുക്കംപേരുടെ അഭിനന്ദനവും പൊതുജനപ്രീതിയും തമ്മിലും മറ്റും കൽപിക്കപ്പെടുന്ന വൈരുദ്ധ്യം ഈ മൂല്യവിധാനം പൂർവ്വനിശ്ചിതമാക്കുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ, പ്രാധാന്യക്രമമനുസരിച്ച് ജ്ഞാനത്തെക്കാളും ഭാവത്തെക്കാളും പ്രയോഗചാതുരിയേക്കാളും ഉന്നതമായ 'വിദ്വത്' എന്ന അവ്യക്തവും വിചിത്രനിഗൂഢവുമായ സങ്കൽപത്തെ വിവരിച്ചുദാഹരിക്കുന്നതുപോലെയാണ് ഈ ലേഖനങ്ങൾ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശബ്ദം കേൾക്കാൻ ഇമ്പമില്ലാത്തതാണെന്ന് പറയുമ്പോൾ, കേൾക്കാനിമ്പമുള്ളത് എന്ന പൂർവ്വപക്ഷത്തിന് നിഷേധാർത്ഥകമായ അധ്യാരോപമാണ്. ഇങ്ങനെ, *കേൾക്കാനിമ്പമുള്ളത്* എന്നത് നിഷേധാർത്ഥസൂചകമാവുമ്പോൾ, അതേ മൂല്യഗണനയുടെ പൂരണമായി *കേൾക്കാനിമ്പമില്ലാത്തത്* ഉത്തമഗുണമാണെന്ന ന്യൂനോക്തിയും അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഇത്തരം അപ്രസ്തുതമായ അർത്ഥാന്തരങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന പാഠനയങ്ങളിലൂടെ ഭാഷാപരമായ വ്യവഹാരത്തിനുള്ളിലാണ് ഈ ആശയങ്ങൾക്ക് സാധൂകരണവും ആധികാരികതയും കൈവരുന്നത് എന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇവിടെ, മൃദുലമല്ലാത്തത്>പരുഷമായത്>സുന്ദരമല്ലാത്തത് എന്നിവ ചേർന്നുണ്ടാക്കുന്ന ആശയതലങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ആദർശവാദചിന്തയുടെ അർത്ഥമണ്ഡലവുമായി നിയമേന എന്നവണ്ണം വേഴ്ച്ചപ്പെടുമ്പോൾ, അതിന്റെ പരിചിതമായ ദ്വന്ദാത്മകതയ്ക്കുള്ളിൽ, 'ബാഹ്യസൗന്ദര്യമില്ലാത്ത' എന്നത് 'ആന്തരികസത്യം ഉള്ള'ത് എന്നതിന്റെ മുന്നുപാധിയാവുന്നു. ഈ അർത്ഥമണ്ഡലത്തിൽ നിന്നുതന്നെ ഇന്ത്യൻ ആദർശവാദത്തിലെ ആദിരൂപപരമായ പരിത്യാഗ (റിനൻസ്യേഷൻ) സങ്കൽപത്തിന്റെ അർത്ഥാനുബന്ധങ്ങളും അത് ആവാഹിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം അപ്രസ്തുതമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ ഒരു സൂചകശൃംഖല അത് പൂർവ്വകൽപിതമാക്കുന്നത് ഏതാണ്ട് ഇങ്ങനെയാണ് :

മൃദുലം	x	*പരുഷം*
ഐന്ദ്രിയമായ വിഷയലോലുപത	x	*ധ്യാനാത്മകമായ ധിഷണാപരത*
ലൗകികം	x	*ആദ്ധ്യാത്മികം*
വികാരലാസ്യം	x	*ഭാവസംയമനം*
ബാഹ്യസൗന്ദര്യം	x	*ആന്തരികസത്യം*

ഈ സൂചകങ്ങളുടെ ശൃംഖല (ലകാൻ) യിലൂടെ കടന്നുപോവുമ്പോൾ 'കേൾക്കാൻ ഇമ്പമില്ലാത്തത്' എന്ന മൂല്യഗണന സംഗീതപരമായ ഗഹനതയായി രൂപാന്തരം തേടുന്നു. അതുപോലെ, സമൂഹത്തിലെ അപ്പപ്പോഴത്തെ ബൗദ്ധികാന്തരീക്ഷത്തിലെ അധീശത്വത്തിന്റെ നിലപാടുമായി ഈ സൂചകങ്ങൾ താദാത്മ്യപ്പെടുന്നത് അർത്ഥോദ്പാദനത്തിന്റെ ഇത്തരം വ്യാവഹാരികതയിലൂടെയാണ്. പുരുഷമേധാവിത്വത്തെയും (പരുഷം, ധിഷണാപരം), ആത്മവഞ്ചനാപരമായ കാൽപനികവിരോധത്തെയും (ധ്യാനാത്മകത, ഭാവസംയമനം), കപടമായ ഭൗതികനിഷേധത്തെയും (അരാഷ്ട്രീയതയുടെ വിവക്ഷകൾ ഉള്ള ആദ്ധ്യാത്മികത) അപ്പപ്പോഴത്തെ ബൗദ്ധികാന്തരീക്ഷത്തിനനുസരിച്ച് പ്രതീകവത്കരിക്കുന്ന *ക്ലാസിസ്സിസം* എന്ന സാംസ്കാരിക കേവലതയെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപം ദക്ഷി

ണേന്ത്യൻ സംഗീതരംഗത്തെ നിർദ്ദിഷ്ടമായ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഉൽപാദനമാണ്. ഇതിനെ മുഴുവൻ സന്ധാരണം ചെയ്യുന്ന സൂചകമാണ് 'വിദ്വത്' എങ്കിൽ, ആ വിദ്വത്തിൻെറ സാമൂഹ്യമായ പ്രതിഛായ ആണ് നേരത്തെ വിവരിച്ച മ്യൂസിഷ്യൻഷിപ്പിൽ വിഭാവന ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

വരദാചാരിയുടെ സംഗീതത്തിൻെറ സവിശേഷതകൾ അതിൻെറ അവതരണഭംഗിയിലൂടെ *ആസ്വദിക്കാവുന്ന*വയല്ല. മറിച്ച്, 'അവതരണഭംഗിയേക്കാൾ സംഗീതപരമായ ആശയങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധിക്കുന്ന' സമൂഹത്തിലെ സംഗീതതൽപരരായ വരിഷ്ഠവിഭാഗത്തിന് മാത്രം *അറിയാൻ* കഴിയുന്നതാണ് അത്. ഇതുകൊണ്ടാണ്, അദ്ദേഹത്തിന് ഭൂരിപക്ഷത്തിൻെറ ആസ്വാദനത്തിന് യോജിച്ച 'പ്ളാറ്റ്ഫോംഗായകർക്കൊപ്പം അംഗീകാരം കിട്ടാഞ്ഞത്'. പിയറെ ബോർദിയോയുടെ രീതിശാസ്ത്രമുപയോഗിച്ചു പറഞ്ഞാൽ, കൂടിയ സാംസ്കാരികമൂലധനവും കുറഞ്ഞ സാമ്പത്തികമൂലധനവുമുള്ള ഉപരിവർഗ്ഗത്തിലെ അവാന്തരവിഭാഗങ്ങൾ, അവരുടെ എസ്തെറ്റിക് മനോഭാവത്തിൻെറ വ്യത്യസ്തതയും വിദൂരതയും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തിയിരുന്ന അഭിജാതമായ അഭിരുചിയുടെ പ്രകാശനത്തിനുദാഹരണമായി ഇതിനെ കാണാം.[41] വരദാചാരി കേൾവിക്കാരെപ്പറ്റി തികഞ്ഞ അവഗണനയാണ് പുലർത്തിയിരുന്നതെന്നും തനിക്കുവേണ്ടിമാത്രമായിരുന്നു അദ്ദേഹം പാടിയിരുന്നതെന്നും ഉള്ള സുബ്ബറാവുവിൻെറ പ്രസ്താവം ഈ ചിത്രത്തിൻെറ പൂരകവശമാണ്. ഇതിൻെറ എല്ലാംകൂടി ആകെത്തുകയാണ് സംഗീതപരമായി നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത വിദ്വത് എന്ന നിഗൂഢമായ ആത്യന്തികപ്രമാണം. (ഹിന്ദുസ്ഥാനിയിലെ 'ഉസ്താദി' എന്ന സൈദ്ധാന്തികമല്ലാത്ത പ്രായോഗികപരിഗണനയുമായി ഇതിനെ തട്ടിച്ചുനോക്കുന്നത് ഇതിൻെറ അവ്യക്തതയും നിഗൂഢതയും വെളിവാക്കാൻ സഹായിക്കും.) ജ്ഞാനം എന്ന പ്രയോഗം (ലയജ്ഞാനം, ശ്രുതിജ്ഞാനം, സ്വരജ്ഞാനം മുതൽ കേഴ്വിജ്ഞാനം വരെ) അഭ്യാസത്തിലൂടെയും ശിക്ഷണത്തിലൂടെയും നേടാവുന്ന, പ്രയോഗചാതുര്യത്തിലൂടെ തെളിയിക്കപ്പെടാവുന്ന കഴിവിനെയാണ് കുറിക്കുന്നത്. പക്ഷെ, ഈ ശ്രേണിയിൽ ജ്ഞാനത്തെക്കാളും ഉയർന്ന വിദ്വത്, പുതിയ ആസ്വാദനശീലത്തിൻെറ ജനകീയസ്വഭാവത്തെ ('തുക്കഡ' എന്ന പ്രയോഗം) പരോക്ഷമായി പരഭാഗത്ത് നിർത്തുമ്പോൾ മാത്രമാണ് പ്രസക്തിനേടുന്നത്. ഇന്നും 'പണ്ഡിതോചിതമായ സംഗീതം' (സ്കോളർലി റെൻഡറിംഗ്) എന്ന പതിവ്പ്രയോഗം കർണ്ണാടകസംഗീത നിരൂപണങ്ങളിൽമാത്രം കാണുന്ന ഒന്നാണെന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു.

ഇവിടെ, 'കേൾവിപ്പുറത്തുള്ളതിനേക്കാൾ വളരെക്കൂടുതൽ അനുഭവിപ്പിക്കുന്ന' താണെന്ന പ്രസ്താവത്തിൻെറ മുഴുവൻ അവ്യക്തതയും ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നത് മഹിതോദാരവും സർവ്വാതിശായിയുമായ എസ്തെറ്റിക് പ്രമാണത്തിൻെറ ആദർശവത്കൃതമായ അനുധ്യാനാത്മകതയാണ്. പീറ്റർ ബ്യൂർഗർ പറയുന്നതുപോലെ,

> *ഒരു കലാകൃതിയിലുള്ള അനുധ്യാനാത്മകമായ ആമഗ്നത എന്നാൽ, അതിൻെറ ഫലപ്രാപ്തിയെ നിയന്ത്രിക്കുകയോ ഉപയോഗിതയെ അളക്കുകയോ ചെയ്യാവുന്ന യുക്തിപരമായ മാനദണ്ഡങ്ങളില്ലാത്ത ഒരു പെരുമാറ്റ രീതി എന്നാണർത്ഥം. ഈ ഗാഢമായ സ്വീകരണം മതപരമായ വിശ്വാസങ്ങളെ കയ്യാളുന്ന ചില പ്രത്യേക രീതികളെയാണ്, അല്ലാതെ നിശ്ചിതമായി ആധുനികവും യുക്തിപരവുമായ സമീപനത്തെയല്ല, ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നത്.*[42]

41 പിയറെ ബോർദിയോ, 'ദി അരിസ്റ്റോക്രസി ഒഫ് കൾച്ചർ' (തർജ്ജമ : റിച്ചേഡ് നൈസ്) *മീഡിയ, കൾച്ചർ ആൻഡ് സൊസൈറ്റി: എ ക്രിറ്റിക്കൽ റീഡർ*, എഡി. റിച്ചേഡ് കോളിൻസ്, ജെംസ് ക്യുറൻ തുടങ്ങിയവർ (ന്യൂ ദൽഹി/ലണ്ടൻ : സേജ്, 1986), പുറം 164-193.

42 പീറ്റർ ബ്യൂർഗർ, 'ലിറ്ററി ഇൻസ്റ്റിട്യൂഷൻ ആൻഡ് മോഡേണൈസേഷൻ', *ദ ഡിക്ലൈൻ ഒഫ് മോഡേണിസം* (തർജ്ജമ : നിക്കോളാസ് വാക്കർ), (പോളിറ്റി പ്രസ് : 1992), പുറം 17. കലയുടെ

ബ്യൂർഗറിൻെറ നിരീക്ഷണം സംഗീതത്തെപ്പറ്റി അല്ലെങ്കിലും, സംഗീതത്തിൻെറ - പ്രത്യേകിച്ച് ഇന്ത്യൻസംഗീതത്തിൻെറ - കാര്യത്തിൽ ഇത് മറ്റേത് രൂപത്തേയുംകാൾ ശരിയാണ്. കാരണം, ഭാവവ്യക്തിക്കോ അർത്ഥോപപത്തിക്കോ സ്ഥാനമില്ലാത്ത ഏത് സ്വകാര്യമൗഢ്യത്തിനേയും സംഗീതത്തിനോടുള്ള പ്രതികരണമായി സ്വയം വിശ്വസിപ്പിക്കത്തക്ക വണ്ണം അവ്യവസ്ഥിതമാണ് സംഗീതപരമായ വ്യവഹാരം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന സാമാന്യധാരണകൾ. ഈ വസ്തുനിഷ്ഠമായ മൂല്യഗണനയുടെ അഭാവത്തെ സാധൂകരിക്കാൻ പോന്നതാണ്, സംഗീതത്തിൻെറ സ്വീകരണത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നതായി വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്ന അതിൻെറ വ്യക്ത്യാതീതമായ കേവലതയെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപം.

ചേംബർസംഗീതപാരമ്പര്യത്തിലെ ഈ പ്രത്യേക മ്യൂസിഷ്യൻഷിപ്പിനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പത്തിലേക്ക് തിരിച്ചുവരുമ്പോൾ, ആ സങ്കൽപവും അത് പ്രതിനിധാനം ചെയ്തിരുന്ന മൂല്യഗണനകളും ഒരു വർഗ്ഗത്തിൻെറ സാംസ്കാരികമായ ആത്മപ്രതിഛായ സ്വയം നിർവ്വചനം സാധിക്കാനായി, പരോക്ഷമായി സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു *അപരത്വത്തെ* എതിർനിർത്തുന്ന പ്രക്രിയയാണ് കാണുന്നത്. ഈ ആത്മപ്രതിഛായയുടെ മൂല്യബദ്ധമായ മേഖലകളെ സംബോധനചെയ്യുന്ന രീതിയിലൂടെയാണ്, അവരുടെ 'ഒഴിവാക്കൽ ശൈലി'യുടെ സ്കിസോഫ്രേനിക് ആയ നിരാസങ്ങൾ അതിൻെറ കലാപരമായ *അപരത്വം* വരച്ചുണ്ടാക്കിയത്. ചേംബർസംഗീത പാരമ്പര്യത്തിൻെറ ആത്മപ്രതിഛായയുടെ *അപരത്വ*മായി കാലാകാലങ്ങളിൽ വർത്തിച്ച പല ഘടകങ്ങളിൽ, ഏറ്റവും സൗകര്യപൂർവ്വവും സ്വാഭാവികമായും അത് ആരോപിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ ഒന്നായിരുന്നു, നേരത്തെ വിവരിച്ച പല കാരണങ്ങളാലും, നാഗസ്വരബാണി. സാന്ദർഭികമായി ഒരു കാര്യം കൂടി ഓർക്കേണ്ടതുണ്ട്. വായ്പാട്ടുകാരുടെ ഇടയിൽ ആധാരശ്രുതി താഴ്ത്താനുള്ള പ്രവണത ഉച്ചഭാഷിണിയുടെ അവതരണത്തോടെ ഉണ്ടായതല്ല, മറിച്ച്, അതിന് ഒന്നുരണ്ട് ദശകങ്ങൾക്കുമുമ്പുതന്നെ തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞതാണ്. എന്തിനോടെങ്കിലും അത് ബന്ധപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ, ചേംബർസംഗീതസമ്പ്രദായത്തിൻെറ ചിട്ടപ്പെടുത്തലിനോടാണ്.

കീഴ്വഴക്കത്തിൻെറ പ്രാബല്യത്തോടെ ഇന്നും തുടരുന്ന നാഗസ്വരത്തോടുള്ള ഇത്തരം പ്രതികരണത്തിൻെറ അബോധ പ്രേരണകൾ എങ്ങനെ അതിന് എസ്തെറ്റിക് സാധൂകരണം തേടുന്നു എന്ന് കാണാൻ ഏതെങ്കിലും സമകാലിക കർണ്ണാടകസംഗീത നിരൂപണങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ മതി. ഉദാഹരണമായി, ഒരു യുവ വൈണികൻെറ കച്ചേരിയെപ്പറ്റിയുള്ള നിരൂപണത്തിൽ നിന്നും സാന്ദർഭികമായ ഒരു പ്രസ്താവം:

> *നാഗസ്വരവുമായി അടുത്ത ബന്ധമുള്ള ഒരു പോപ്പുലർ രാഗമാണ് ഷൺമുഖപ്രിയ. ആശ്വാസകരമെന്ന് പറയട്ടെ, [വൈണികൻ] ഈ ബന്ധം മുതലെടുത്തില്ല, പകരം വീണയുടെ അന്തസ്സിനുചേർന്ന ഒരു ആലാപനമാണ് നൽകിയത്.*[43]

ഒരു രാഗം ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക വാദ്യോപകരണത്തിൽ സാധാരണ വായിക്കപ്പെടാറുള്ളതുകൊണ്ട് എങ്ങനെ 'പോപ്പുലർ' ആവുന്നു എന്നതും, അതേ രാഗം തന്നെ മറ്റൊരുപകരണത്തിൽ വായിക്കുമ്പോൾ അത് 'അന്തസ്സുറ്റ' രീതിയിലാവുന്നത് എങ്ങനെ എന്നതും ചോദ്യങ്ങളായി അവശേഷിക്കുന്നു. 'പോപ്പുലറി'നെയും അന്തസ്സുറ്റതിനെയും പ്രത്യക്ഷമായ എസ്തെറ്റിക് ഗുണങ്ങളായി ആരോപിക്കുമ്പോൾ അവയ്ക്ക് തമ്മിൽ കൽപിക്കപ്പെടുന്ന വൈരുദ്ധ്യം, ഒരു വരേണ്യ വിഭാഗത്തിൻെറ സാംസ്കാരികവിഭാഗീയത

ഉൽപാദനത്തേയും, സ്വീകരണത്തെയും, കൃതിയേയും സംബന്ധിച്ച ആദർശവാദപരമായ എസ്തെറ്റിക്സിൻെറ മൂന്ന് വിഭാഗങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് ബ്യൂർഗർ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. അതായത്, പ്രതിഭ എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള കലാകാരൻ, ധ്യാനാത്മകമായ കർമ്മം എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള സ്വീകരണം, ജൈവരൂപത്തിൻെറ സമഗ്രത എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള കലാകൃതി.- എന്നിങ്ങനെ.

43 എൻ.എം.എൻ., 'ലീവ് ടാലൻറ് സ്കൗട്ടിംഗ് ടു ദി എക്സ്പേർട്ട്സ്', *ദ ഹിന്ദു*, മാർച്ച് 24, 1989.

എസ്തെറ്റിക് സാധൂകരണത്തിലൂടെ അതുമായി പൊരുത്തപ്പെടാനുള്ള ശ്രമത്തിൻെറ സന്നിഗ്ദ്ധതയാണ് കാണിക്കുന്നത്.

ഇതേ നിരൂപകൻ മറ്റൊരിക്കൽ ശ്രദ്ധേയനായ ഒരു വോക്കലിസ്റ്റിനെപ്പറ്റിയുള്ള തൻെറ നിരൂപണത്തിൽ പറയുന്നു :

അനായാസമായി സ്വരസഞ്ചാരം ചെയ്യാൻ കഴിയുന്ന ശാരീരമുള്ള ഗായകനെന്ന നിലയിൽ, അദ്ദേഹത്തിന് പൊതുവെ ഒരു കണ്ണ് സ്ഥൂലമായ നാഗസ്വരബാണിയുടെ നേർക്കാണ്. മറ്റേ കണ്ണുകൊണ്ട് വീണയുടെ സൂക്ഷ്മമായ ഭാവപരതയ്ക്കു നേരെ നോക്കിക്കൊണ്ട്, രണ്ടിനുമിടയ്ക്ക് അദൃശ്യമായ ഒരു സംഗമസ്ഥാനം കണ്ടെത്താനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ വിരുദ്ധ അംശങ്ങളെ യോജിപ്പിക്കുക സാദ്ധ്യവുമല്ല.[44]

സ്ഥൂലം/സൂക്ഷ്മം; അളവിനെ സംബന്ധിച്ച/ഗുണത്തെ സംബന്ധിച്ച എന്നീ ഗണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി 'ഭാവപരത' മനസ്സിൻെറ ധർമ്മമാണെന്ന് വരുമ്പോഴാണ് 'അളവിനെ സംബന്ധിച്ച' (ക്വാണ്ടിറ്റേറ്റീവ്) എന്ന പ്രയോഗം ശാരീരികാദ്ധ്വാനത്തെക്കുറിക്കുന്ന ഭംഗിവാക്ക് ആണ് ആ നിർദ്ദേശമാനത്തിനുള്ളിൽ എന്ന് സിദ്ധിക്കുന്നത്. ഇവിടെ വിമർശിക്കപ്പെടുന്ന വോക്കലിസ്റ്റ് ഉച്ചസ്ഥായിയിലും ദ്രുതകാലത്തിലും തുറന്ന ശാരീരത്തിലും ആണ് പാടുക പതിവ് എന്നതോർക്കുമ്പോൾ നാഗസ്വരവുമായുള്ള താരതമ്യത്തിൻെറ പ്രേരണ വ്യക്തമാവും. ഈ സമവാക്യത്തിൻെറ യുക്തിക്കുള്ളിൽ, എസ്തെറ്റിക് ഗണങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷമായി ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന അംശങ്ങളും (പോപ്പുലർ, അന്തസ്സുറ്റത്) അവയുടെ സാംസ്കാരിക പ്രത്യയങ്ങളുമായുള്ള പരോക്ഷമായ വച്ചുമാറ്റവും സ്വാഭാവികമാണെന്ന് വരുത്തുകയാണ് ന്യൂനോക്തി ചെയ്യുന്നത്.

ഈ നിരൂപകൻെറ മൂല്യവ്യവസ്ഥയിൽ മേൽപറഞ്ഞ ഗണങ്ങൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന പരിഗണനകളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വിവക്ഷകൾ വെളിപ്പെടുത്താൻ വേറൊരു തലമൂത്ത, ലബ്ധപ്രതിഷ്ഠനായ ഗായകനെപ്പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിൻെറ പ്രസ്താവം സഹായിക്കും:

[ഈ] വോക്കലിസ്റ്റ് അദ്ദേഹത്തിൻെറ ശങ്കരാഭരണം ആലാപനത്തിൽ ഉച്ചസ്ഥായിയിൽ ഫലപ്രദമായ ചില അദ്ധ്വാനങ്ങളിലേക്ക് നീങ്ങുകയുണ്ടായി. ഗായകനെന്ന നിലയിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിൻെറ ഇന്നത്തെ പദവി സംഗീതപരമായ ഫലത്തിന് ആനുപാതികമല്ലാത്ത കലാപരമായ അദ്ധ്വാനത്തിൻെറ രീതികൾ ഉപേക്ഷിക്കാൻ മതിയായതാണെങ്കിലും.[45] *(ഊന്നൽ ഈ ലേഖകൻേറത്.)*

'സംഗീതപരമായ ഫലം'/'കലാപരമായ അദ്ധ്വാനം' അതായത്, മാനസികമായ ഭാവപ്രകാശനം/ശാരീരികമായ അദ്ധ്വാനം/ഇവയുടെ വിപരീതാനുക്രമവും, അവയുടെ പൊതുഘടകമായ ഗായകൻെറ 'പദവി'യും തമ്മിലും ഈ മൂല്യമണ്ഡലത്തിനുള്ളിൽ എങ്ങനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്.

ഒരു സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സംഗീതരൂപങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തിൻെറ ഏറ്റക്കുറച്ചിലനുസരിച്ചുള്ള തരംതിരിവുകളും അവയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന അംഗീകൃതമായ ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളും വിവരണങ്ങളും, "സംഗീതത്തിന് സാംസ്കാരികമായ പ്രത്യയങ്ങളും, സംസ്കാരത്തിന് സംഗീതപരമായ പ്രത്യയങ്ങളും കണ്ടെത്താനുള്ള വിഭക്തമായ ഒരു സമൂഹത്തിൻെറ സംഘർഷത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്"[46]. കേരളവും തമിഴ്നാടും ചേർന്ന പ്രദേശത്തെ നിശ്ചിത സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങൾക്കുള്ളിൽ, സംസ്കാരത്തിൻെറ സംഗീതപരമായ പ്രത്യയങ്ങളുടെ വ്യാവഹാരികമായ അർത്ഥോത്പാദനം, ബ്രാഹ്മണപ്രത്യയശാ

44 എൻ.എം.എൻ., 'ലയാ മാസ്റ്ററി ഓഫൺ ടേൺസ് ഇൻറു അൻ ഈഗോ ട്രാപ്', *ദ ഹിന്ദു* മാർച്ച് 17, 1989. മധുര ടി.എൻ. ശേഷഗോപാലനാണ് പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന ഗായകൻ.

45 എൻ.എം.എൻ., *ദ ഹിന്ദു*, മാർച്ച് 6, 1987, ഇവിടെ വിമർശിക്കപ്പെടുന്ന ഗായകൻ പാലക്കാട് കെ.വി. നാരായണ സ്വാമിയാണ്.

46 അശോക് റാനഡെ 'പെഴ്സ്പെക്ടീവ് സ്റ്റഡീസ്', പുറം 18.

സ്ത്രത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപ്രയോഗത്തിൽ ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന കായികവും മാനസികവുമായ അദ്ധ്വാനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പ്രാധാന്യത്തിന്റെ ശ്രേണിയെ പുനരുൽപാദിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. കേരളത്തിലെ നമ്പൂതിരിമാരുടെ ചാതുർവർണ്ണ്യാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മേൽക്കോയ്മയുടെ സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ വശങ്ങൾ ചരിത്രപരമായി പഠിക്കുന്ന ലാമെർസീനിയയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, "സാമ്പത്തികമായ കാഴ്ചപ്പാടിൽ അനുൽപാദക സമൂഹമായാണ് അവർ [ബ്രാഹ്മണർ] സ്വയം നിർവ്വചിച്ചത്; അതിന്റെ ഫലമായി മറ്റ് സമൂഹങ്ങളുടെ ഉൽപാദനമിച്ചത്തെ മാത്രം ഉപജീവിച്ചു കഴിയുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യഘടകമായും."[47] ബ്രാഹ്മണരുടെ കായികാദ്ധ്വാനത്തോടുള്ള വൈമുഖ്യം അനുഷ്ഠാനപരമായ ശുദ്ധി/അശുദ്ധി സങ്കൽപങ്ങളിലൂടെയും, തങ്ങളിൽ അർപ്പിതമായ ദൈവികതയുടെ ആധികാരികതയോടുകൂടിയും എങ്ങനെ വിപുലമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രവും സാമൂഹ്യപ്രയോഗവും ആയി വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിൽ നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന് കേരളചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തി ലാമെർസീനിയ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. അനുഷ്ഠാനപരമായ ശുദ്ധി എന്ന ബ്രാഹ്മണസങ്കൽപം സ്ഥാപനവത്കരിക്കപ്പെടുന്നതോടെ അതിന് സ്വാധികാരികതയും സ്വയം പൂർണ്ണതയും കൈവരുന്നു. അങ്ങനെ അതിന്റെ ഓരോ വ്യവസ്ഥയും ഒരു രണ്ടാംനിര അശുദ്ധി സങ്കൽപം ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്നു - നേരിട്ടല്ലാത്ത അശുദ്ധമാക്കൽ, അയിത്തം. ഉദാഹരണം, ശാരീരികസമ്പർക്കമില്ലാതെതന്നെ കാഴ്ചയിലൂടെയും കേഴ്വിയിലൂടെയും സംക്രമിക്കപ്പെടുന്ന അയിത്തം. നാഗസ്വരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള എച്ചിൽസങ്കൽപവും ഇത്തരം രണ്ടാംനിര വ്യവസ്ഥയിൽപ്പെടുന്നതാണെന്നു കാണാം. "ഈ തൊട്ടുകൂടായ്മയുടെയും തീണ്ടലിന്റെയും നിർവ്വചനം ബുദ്ധിപരവും ശാരീരികവുമായ അദ്ധ്വാനങ്ങളെ തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുന്ന സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നവരുടെ ഒരു ക്രോഡീകരണമാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.[48] (ഊന്നൽ ഈ ലേഖകന്റേത്.)

പ്രാചീന തമിഴ്ദേശത്തെ ജാതിവ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റിയുള്ള ലാമെർസീനിയയുടെ മറ്റൊരു പഠനത്തിൽ, ക്രി.വ. 7-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തുടങ്ങുന്ന അവിടുത്തെ ഹിന്ദുമതപ്രചാരം 10-ാം നൂറ്റാണ്ടാവുന്നതോടെ പ്രബലമായ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന് വിധേയമാവുമ്പോൾ, ധർമ്മശാസ്ത്രത്തിന്റെ പിൻബലത്തോടെ വർണ്ണവ്യവസ്ഥ അടിച്ചേൽപ്പിച്ച രീതിയെപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്.

> *[പല വിരുദ്ധ അംശങ്ങളെ ഏകോപിപ്പിക്കുന്ന മതപരമായ മാനദണ്ഡങ്ങളുടെ] അടിസ്ഥാനം ബ്രഹ്മാവിൽ പ്രഭവസ്ഥാനം ആരോപിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ജീവന് നൽകിയിരുന്ന മൂല്യമാണ്. അവിടുന്നു തുടങ്ങി ഒരു പ്രതീകാത്മക ഘടന ഉരുത്തിരിയിക്കപ്പെട്ടു, താഴെക്കാണുന്ന രൂപത്തിൽ:*
>
> *ജീവിതം x മരണം*
>
> *സൃഷ്ടി x വിനാശം*
>
> *ശുദ്ധം x അശുദ്ധം*
>
> *ബൗദ്ധിക കർമ്മം x ശാരീരികകർമ്മം.*
>
> *എന്തെങ്കിലും ബൗദ്ധികകർമ്മങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നവരൊക്കെ, തീർച്ചയായും ബ്രാഹ്മണർ മുതൽ, സ്പഷ്ടമായി ആദ്യത്തെ പരമ്പരയിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. ജീവന്റെ സ്രോതസ്സും അതിന്റെ പ്രത്യുൽപാദനവുമായി, സ്വതവിജ്ഞാനീയപരമായി മതാത്മകമായ ധർമ്മം അവരെ കൂടുതൽ അടുപ്പിക്കുകയും, പരമാവധി ശുദ്ധി അവർക്ക് അനുവദിച്ചുകൊടുക്കുകയും ചെയ്തു. മറുപക്ഷത്തിന്റെ അങ്ങേ അറ്റത്ത്, ജീവന്റെ നാശവുമായി നേരിട്ടോ അല്ലാതെയോ ബന്ധപ്പെട്ട തൊഴിലിൽ ഏർപ്പെട്ട ശാരീരികാദ്ധ്വാനം ചെയ്യുന്നവർ അശുദ്ധരെന്നുമാത്രമല്ല, അവരുടെ അശുദ്ധി മറ്റുള്ളവരിലേക്ക് സംക്രമിപ്പിക്കാൻ പോന്നവരെന്നുകൂടി കരുതപ്പെട്ടിരുന്നു.*[49]

47 ജെനെവിയേവ് ലാമെർസീനിയ, 'റിലേഷൻഷിപ്സ് ബിടിവീൻ മീൻസ് ഓഫ് പ്രൊഡക്ഷൻ, കാസ്റ്റ് ആൻഡ് റെലിജിയൻ : ദ കേസ് ഓഫ് കേരള ബിടിവീൻ ദ തേട്ടീൻത്ത് ആൻഡ് ദ നയൻറ്റീൻത്ത് സെഞ്ച്വറി', *സോഷ്യൽ കോമ്പസ്*, വോള്യം 28, ലക്കം 2-3, 1981, പുറം 176.

48 ലാമെർസീനിയ, 'റിലേഷൻഷിപ്സ്', പുറം 188.

അനുഷ്ഠാനപരമായ ശുദ്ധിയേയും അതിന്റെ ലംഘനത്തെയുംപറ്റിയുള്ള നിഷ്കർഷകൾക്ക് സ്ഥാപനമെന്ന നിലയിലുള്ള സ്വാധികാരികത കൈവരുന്നതോടെ, അതിന്റെ ഓരോ രംഗത്തുമുള്ള രണ്ടാംനിര പ്രത്യക്ഷവത്കരണങ്ങൾ സാമൂഹ്യപ്രയോഗത്തിലൂടെ സ്ഥിരീകരിക്കപ്പെടുന്ന അധീശത്വപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രകടിതരൂപമാവുന്നു. ബ്രാഹ്മണാധീശത്വം, ദൈവീകമായ പരിവേഷംകൊണ്ടും മതപരമായ ആധികാരികതകൊണ്ടും, അനുഷ്ഠാനപരമായ ശുദ്ധിസങ്കൽപംകൊണ്ടും നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹ്യപ്രയോഗങ്ങൾക്കുള്ളിൽ നിലനിന്നത് സാംസ്കാരികവിഭാഗീയത ആയിട്ടാണ്. അബ്രാഹ്മണരായ വരേണ്യവിഭാഗത്തിന് ഈ അധീശത്വത്തിൽ പങ്കാളികളാവാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നത്, അതിനെ പ്രതീകവത്കരിച്ചിരുന്ന സാംസ്കാരികപ്രവണതകളുമായി താദാത്മ്യപ്പെടുന്നതിലൂടെ ആയിരുന്നു. കാരണം, അതായിരുന്നു സാമൂഹ്യമായ ഉദ്ഗാമിത്വത്തിനുള്ള തീർച്ചയായ മാർഗ്ഗം. ഇത്തരം സാംസ്കാരികപ്രവണതകളുമായി താദാത്മ്യപ്പെടുന്നത് എളുപ്പമാവാനുള്ള കാരണം, മൂർത്തമായ സാമൂഹ്യപ്രയോഗങ്ങൾക്കും അതിന് നിയാമകമായ സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങൾക്കും വെളിയിൽ സംസ്കാരം/കല എന്ന വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തെ സ്വതന്ത്രവും സ്വയംപൂർണ്ണവുമായി വേർതിരിച്ചു നിർത്തുന്നതാണ്. സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരേയൊരു പ്രകാശനമായി സൗകര്യപൂർവ്വം കലയെ കാണാവുന്നതുകൊണ്ട് കലയെ സംബന്ധിക്കുന്ന ആശയങ്ങൾക്ക് ഒരുതരം മൂല്യനിരപേക്ഷത കൈവരുന്നു. വ്യാവഹാരികമായ അർത്ഥോത്പാദനത്തിലൂടെയും, പ്രതീകമണ്ഡലത്തിലെ പ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെയും അന്യഥാ പുനരുൽപാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രസാധൂകരണങ്ങളെ കലയുടെ 'കേവലതാ'വ്യവഹാരം ആദർശവത്കരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത, വ്യക്തതകുറഞ്ഞ പൊതുധാരണകളും ജടിലോക്തികളുമായി സാമാന്യബോധത്തിൽ പ്രകൃതിനിയമത്തിന്റെ സ്വാഭാവികതയോടെ ഈ ആശയങ്ങൾക്ക് ഉൾച്ചേരാൻ കഴിയുന്നത്, കലയുടെ സാർവ്വജനീനമായ കേവലത എന്ന ആത്യന്തികനിഗൂഢതയെ നിലനിർത്തുന്ന പരികൽപനകളിലൂടെയാണ്.

ഇതുവരെയുള്ള ചർച്ചയിൽ പ്രധാനമായും പരാമർശിച്ചത് മൗനമെന്ന സങ്കൽപത്തെയും (അതിന്റെ വിപരീതമായ ഉച്ചത്തിലുള്ള ശബ്ദത്തെയും) അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവിവക്ഷകളെയുമാണ്. (വിളംബിതലയവും മന്ദ്രസ്ഥായിയും മറ്റും സാധാരണ സംഗീതാനുഭവത്തിൽ പ്രതീകവത്കരിക്കുന്ന ഇതുപോലുള്ള സങ്കൽപങ്ങളെപ്പറ്റി ദീർഘമായ ചർച്ച വേറെ വേണ്ടതാണ്. അത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനിരിക്കുന്ന മറ്റൊരു ലേഖനത്തിൽ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു) സമകാലീന കേരളീയ സംഗീതസ്വീകരണത്തിലെ ആനുഭാവികമാനത്തിൽ ഒരു ജടിലോക്തിയായി ഉൾച്ചേർന്നുകഴിഞ്ഞ ഈ മൗനസങ്കൽപത്തിന്റെ സ്വഭാവം തെളിയിക്കുന്ന ഒരു ലേഖനഭാഗം ഉദ്ധരിക്കുന്നു.

> *സംഗീതമെന്നത് സ്വയം കണ്ടെത്തലാണ്. വിഹ്വലമായ ആത്മാവിന്റെ അന്തഃസംഘർഷവും നിതാന്തദുഃഖവും അവധൂതന്റെ ജീവിതദർശനവും ഒത്തുചേർന്ന് ഒരു ജൈവരൂപമായിത്തീരുന്നു. **അത് മഹാമൗനമായിവളരുന്നു. അതിൽ നിന്നാണ് സംഗീതത്തിന്റെ മുഴക്കങ്ങൾ പിറക്കുന്നത്.***[50]
> (ഊന്നൽ ഈ ലേഖകന്റേത്.)

അതേ ലേഖനത്തിന്റെ മറ്റൊരു ഭാഗത്ത് :

> *"ആത്മാലാപത്തിന്റെ അതിവിളംബിതനാദവിശുദ്ധിയാണ്* [എം. ഡി] *രാമനാഥന്റെ സംഗീതം. **മഹാമൗനത്തിന്റെ ആഴത്തിൽനിന്നുയരുന്ന** അതുപോലൊരു*

49 ലാമെർസീനിയ, ദി എഫക്ട് ഒഫ് ദ കാസ്റ്റ് സിസ്റ്റം ഓൺ കൺവെർഷൻസ് റ്റു ക്രിസ്ത്യാനിറ്റി ഇൻ തമിൾനാട്', *സോഷ്യൽ കോമ്പസ്* 28/1981, പുറം 243.

50 പി. രവികുമാർ, 'മൗനത്തിന്റെ മുഴക്കങ്ങൾ', *കേരള കൗമുദി ഓണം വിശേഷാൽ പ്രതി,* 1989, പുറം 124.

നാദം രാമനാഥന് മുൻപോ പിൻപോ ഉണ്ടായിട്ടില്ല.[51] (ഊന്നൽ ഈ ലേഖകന്റേത്)

ഇതുവരെയുള്ള ചർച്ചയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ഈ ഉദ്ധാരണങ്ങൾ സ്വയം വ്യക്തമാണ്. ഇവിടെ എത്തുമ്പോഴേക്ക്, "മൗനം" സംഗീതത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഏതോ വിചിത്രനിഗൂഢമായ ആത്യന്തികപ്രമാണത്തിന്റെ ആധികാരികതയോടെയാണ് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ബ്രാഹ്മണപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അബോധമായ ഉദാത്തീകരണത്തിലൂടെ ആന്തരവൽക്കരിച്ച്, വിക്ടോറിയൻ പെരുമാറ്റ മര്യാദകളോട് അപകർഷതയോടെ ഇടപഴകി, അതിനോടുള്ള അന്തർമുഖമായ വെറുത്തുനിൽപും കടന്ന്, ഇന്ത്യൻ ആദർശവാദചിന്തകളുടെ സാധൂകരണത്താൽ സന്നിഗ്ദ്ധതയോടെ പൊരുത്തപ്പെട്ട്, മലയാളിസ്വത്വത്തിന്റെ തനിമയായി സ്വയം വിശ്വസിപ്പിക്കാനുള്ള ബാദ്ധ്യതയും ഒഴിവാക്കി, എസ്തെറ്റിക് തലത്തിലേക്ക് വ്യാവർത്തിച്ചപ്പോൾ അവിടെ സമകാലീന പാശ്ചാത്യചിന്തകളുമായും പാരമ്പര്യ ഇന്ത്യൻ കാവ്യസിദ്ധാന്തങ്ങളുമായും ഒരേസമയം വേഴ്ചപ്പെട്ട്, ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമൂലധനത്തെ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്ന 'വ്യത്യസ്തവും വിദൂരവുമായ അഭിരുചി'യുടെ ലക്ഷണമായി ഇവിടെ പുനരവതരിക്കുന്ന 'മൗനം' ആത്യന്തിക എസ്തെറ്റിക് പ്രമാണമായി മുഖരമായ മാറിയിരിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ എസ്തെറ്റിക് പ്രമാണമായി സാമാന്യവൽക്കരിച്ച ഈ 'മൗന'സങ്കൽപം സംഗീതേതരമായ കലകളുടെ ആശയപശ്ചാത്തലത്തിൽ നിലനിന്നപ്പോഴും എങ്ങനെ ഇതേ വിവക്ഷകളെത്തന്നെ നിഗൂഹനം ചെയ്തു എന്നുകൂടി സാന്ദർഭികമായി ഇവിടെ നോക്കേണ്ടതാണ്. എൺപതുകളുടെ അവസാനം എഴുതപ്പെട്ട മേലുദ്ധരിച്ച ലേഖനം എം.ഡി. രാമനാഥന്റെ സംഗീതത്തിലെ 'മൗന'ത്തിനോടു കാട്ടിയ ഉൽസാഹാതിരേകം അക്കാലത്ത് അതേ അളവിൽ മലയാളിപ്രേക്ഷകരും നിരൂപകരും ചില സിനിമകളോടും കാട്ടിയിരുന്നു - അരവിന്ദന്റെ സിനിമകളും, 'പിറവി'പോലുള്ള മറ്റ് സിനിമകളുമാണുദ്ദേശിക്കുന്നത്. നീണ്ട നിശ്ശബ്ദതയും (പാശ്ചാത്തലസംഗീതമൊഴിച്ച്), വളരെ കുറച്ചു മാത്രം സംസാരിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളും ചേർന്ന ഈ സിനിമകൾ, ഇതേ മൗനത്തിലൂടെ ജീവിതത്തിന്റെ ആഴങ്ങളിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുകയായിരുന്നു എന്നാണ് പൊതുവെ കേട്ടിരുന്ന നിരൂപണമതം. കൂട്ടത്തിൽ, അണ്ടർസ്റ്റേറ്റ്മെൻറ് എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് വാക്കിന് സമാനമായിട്ടാവണം, ന്യൂനോക്തി എന്ന പ്രയോഗവും കാലികമായി പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു (നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, ഈ ഇംഗ്ലീഷ് പദത്തിന് അത്ര സുഖകരമല്ലാത്ത വിവക്ഷകളാണുള്ളത്). അനുബന്ധമായി മറ്റൊന്നുകൂടി ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കാവുന്നതാണ്. മലയാളികളുടെ കേൾവിശീലത്തിന് സംഗീതപരമായ ഗഹനതയാണ് എം.ഡി. രാമനാഥന്റെ വിളംബിതശൈലി അർത്ഥസമർപ്പണം ചെയ്തിരുന്നതെങ്കിൽ, ആ പ്രതികരണത്തിന്റെ അനുമിതികളെത്തന്നെയാണ് മേൽപറഞ്ഞ സിനിമകളിലെ 'വേഗതക്കുറവ്' സംബോധന ചെയ്തിരുന്നതും. ആ സിനിമകളിലെ 'മൗന'ത്തോടൊപ്പമുള്ള ഇഴഞ്ഞുനീങ്ങുന്ന ആഖ്യാനഗതിയിലും കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പതിഞ്ഞ ചലനക്രമങ്ങളിലും ക്യാമറയുടെ നിശ്ചലതയിലും എഡിറ്റിംഗിന്റെ അയഞ്ഞ താളത്തിലും മറ്റുംകൂടി ബോധപൂർവ്വം വരുത്തിക്കൂട്ടിയ മന്ദഗതി ഇന്ന് ശ്ലാഘനീയമായി കരുതപ്പെടാറില്ല.

ഒരു വായ്പാട്ടുകാരന്റെ ഉച്ചത്തിലുള്ള ശാരീരത്തെ കണ്ഠനാളശൗര്യമെന്നോ (ലംഗ് പവർ), ഉപകരണശബ്ദത്തെ ചെമ്പുപാത്രപ്പണിക്കാരന്റെ ശബ്ദമെന്നോ അവഹേളനപരമായി പരാമർശിക്കുന്നതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവിവക്ഷകൾ നേരത്തെ കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. സംഗീതനിരതമായ മൂല്യഗണനയെന്ന രീതിയിൽ ഇതിന്റെ സംഗീതശാസ്ത്രപരമായ സാധുതകൂടി പരിശോധിക്കേണ്ടതാണ്. ഹിന്ദു

51 രവികുമാർ, 'മൗനത്തിന്റെ മുഴക്കങ്ങൾ', പുറം 124.

സ്ഥാനി പദ്ധതിയിൽ ഈ നൂറ്റാണ്ടിൻെറ ആദ്യ ദശകങ്ങളിലും, ഉയർന്ന ആധാരശ്രുതി ഒരു മതനിഷ്ഠ പോലെ വായ്പാട്ടുകാർ പാലിച്ചിരുന്നു എന്ന് അശോക് റാനഡെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.

താഴ്ന്ന ആധാരശ്രുതിയിൽ പാടുന്നത് അത്ര ശ്ലാഘനീയമായി കരുതപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നത്, ഒരു കലാകാരൻ തൻെറ സംഗീതപരമായ അഭ്യാസസിദ്ധിയുടെ ദൗർബ്ബല്യം സ്വയം സമ്മതിക്കുന്നതുപോലെയാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.[52]

പണ്ഡിറ്റ് മല്ലികാർജ്ജുൻ മൻസൂർ, എഴുപത്തഞ്ചു വയസ്സായിരുന്നപ്പോഴും, അദ്ദേഹത്തിൻെറ സ്വതസിദ്ധമായ ഉയർന്ന ആധാരശ്രുതിയിൽ പ്രായത്തെ വകവയ്ക്കാതെ ഉച്ചസ്ഥായി സഞ്ചാരങ്ങളിലേക്ക് നീങ്ങുമ്പോൾ, പലപ്പോഴും പരിക്ഷീണനായി കാണപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇതിൽ ആശങ്ക തോന്നിയ അദ്ദേഹത്തിൻെറ ചില സഹൃദയസുഹൃത്തുക്കൾ ശ്രുതി താഴ്ത്തുന്ന കാര്യം നിർദ്ദേശിച്ചപ്പോൾ തനിക്കത് വശമില്ല എന്ന് നിസ്സഹായതയോടെ അദ്ദേഹം പറയുകയുണ്ടായി.[53] ഇതിന് കൃത്യമായി സമാനമായൊരവസ്ഥയെപ്പറ്റിയുള്ള നേരത്തെ ഉദ്ധരിച്ച കർണ്ണാടകനിരൂപകൻെറ അഭിപ്രായം പിൻതുടർന്നു പറഞ്ഞാൽ, 'ഗായകനെന്ന നിലയിലുള്ള മല്ലികാർജ്ജുൻ മൻസൂറിൻെറ അന്നത്തെ പദവി സംഗീതപരമായ ഫലത്തിന് ആനുപാതികമല്ലാത്ത കലാപരമായ അദ്ധ്വാനത്തിൻെറ രീതികൾ ഉപേക്ഷിക്കാൻ മതിയായതായിരുന്നു'. പക്ഷെ, ഇവിടെ ഉദ്ധരിച്ച ഹിന്ദുസ്ഥാനി നിരൂപകൻെറ വിവരണം പങ്കിടുന്ന കാഴ്ചപ്പാടല്ല ഇത് എന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധേയമാണ്.

പാശ്ചാത്യ സംഗീതശാസ്ത്രപണ്ഡിതനായ കാൾ സീഷോറിൻെറ വീക്ഷണത്തിൽ സംഗീതവൃക്ഷത്തിൻെറ നാലു തായ്ത്തടികൾ ടോണൽ (നാദവർണ്ണപരം), ഡൈനമിക് (ഊർജ്ജസ്വലം), ടെമ്പറൽ (ലയപരം), ക്വാളിറ്റേറ്റീവ് (ഗുണപരം) എന്നിവയാണ്. "ഡൈനമിക്കിന് കേൾവിയുടെ സൂക്ഷ്മതയും ഉയർന്ന ശബ്ദപ്രസരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധവുമുണ്ട്. അത് ഉച്ചസ്ഥമായ ശബ്ദത്തിൻെറ എല്ലാ രൂപങ്ങളിലും രൂപാന്തരങ്ങളിലും ഉള്ള സംഗീതത്തിൻെറ ഊന്നലുകളിലും ഡൈനമിക് വശങ്ങളിലും വിസ്തരിക്കാൻ താൽപര്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു."[54] സീഷോറിൻെറ രീതിശാസ്ത്രമുപയോഗിച്ച് ഹിന്ദുസ്ഥാനിസംഗീതത്തെ സമീപിക്കുന്ന വാമൻറാവു ദേശ്പാണ്ഡെ പറയുന്നത്, ഈ ഡൈനമിക് ശാഖ രാമകൃഷ്ണ ബുവ വാസെയുടെയും ഉസ്താദ് ഫയ്യാസ് ഖാൻെറയും ഓർമ്മകളാണ് ഉണർത്തുന്നത് എന്നാണ്. രണ്ടു ഗായകരും "ഉച്ചത്തിലുള്ള അന്തസ്സുറ്റ ഗാഢസാന്ദ്രമായ ശാരീരം കൊണ്ട് അനുഗൃഹീതരുമായിരുന്നു."[55] താഴ്ന്ന ആധാരശ്രുതിയും ഉച്ചത്തിലുള്ള ശാരീരവും സംഗീതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പൊതുജനധാരണകളിൽ ഒന്നിച്ചുചേരുന്ന ഗുണങ്ങളല്ല. പക്ഷേ, താഴ്ന്ന ആധാരശ്രുതി ഒരേസമയം മന്ദ്രപ്രധാനവും അത്യുച്ചത്തിലുള്ളതുമായ ശാരീരത്തിൽ സമ്മേളിക്കുമ്പോഴുണ്ടാവുന്ന ഉദ്യംഘലതയുടെ അത്യപൂർവ്വമായ ഉദാഹരണമാണ് ആഗ്രാഘരാനായുടെ കുലകൂടസ്ഥനായിരുന്ന ഫയ്യാസ് ഖാൻ സാഹിബിൻെറത്. "സ്വരത്തിൻെറ അർത്ഥതലങ്ങളെ ആകെ ഉയർത്തുന്ന സംഗീതത്തിലൂടെയുള്ള ഉൾക്കാഴ്ചയുടെ ജ്ഞാനസ്നാനം"

52 അശോക് റാനഡെ, 'ഉസ്താദ് ഫയ്യാസ് ഹുസൈൻ ഖാൻ', *ഓൺ മ്യൂസിക് ആൻഡ് മ്യൂസിഷ്യൻസ് ഓഫ് ഹിന്ദുസ്ഥാൻ* (ന്യൂ ദൽഹി: 1984), പുറം 166.

53 മോഹൻ നാദ്കർണി, 'ദ ലോൺ ടൈറ്റൻ', *ദി ഇലസ്ട്രേറ്റഡ് വീക്ലി ഓഫ് ഇന്ത്യ*, ഡിസംബർ 22, 1985, പുറം 33.

54 വാമൻ റാവു ദേശ് പാണ്ഡെ, 'കാൾ സീഷോർ, ബാണീസ് ആൻഡ് ഘരാനാസ്', *ഇന്ത്യൻമ്യൂസിക്കൽ ട്രഡീഷൻസ്*, തർജ്ജമ : എസ്.എച്ച്. ദേശ് പാണ്ഡെ, വി.സി. ദേവധർ (ബോംബെ: പോപ്യുലർ പ്രകാശൻ, രണ്ടാമത്തെ പതിപ്പ് 1987), പുറം 136.

55 ദേശ് പാണ്ഡെ, 'കാൾ സീഷോർ' പുറം 139.

എന്ന് രാഘവ ആർ. മേനോൻ[56] വിശേഷിപ്പിച്ച ഫയ്യാസ് ഖാൻെറ കല ആയിരിക്കും ഈ ഡൈനമിക് ഗുണത്തിൻെറ ഇന്ത്യൻസംഗീത്തിൽനിന്നുള്ള ഏറ്റവും വലിയ നിദർശനം. ഹിന്ദുസ്ഥാനിസംഗീതത്തിൻെറ എസ്തെറ്റിക് മൂല്യഗണനയനുസരിച്ച് അദ്ദേഹത്തിൻെറ ഉച്ചത്തിലുള്ള ശാരീരം അന്തസ്സുറ്റതായിരുന്നു.[57] മാത്രമല്ല, സമകാലീന ആസ്വാദകരുടെ ഭാവുകത്വത്തിന് പ്രസക്തമായ ഒരു ഘടകമായി അദ്ദേഹത്തിൻെറ ശാരീരത്തിൻെറ പ്രകടമായ ഈ വശങ്ങൾ അവരുടെ മൂല്യചിന്തയിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചിരുന്നില്ല എന്നും കാണാൻ കഴിയും. അതുകൊണ്ടാണ് ഡൈനമിക് സ്വഭാവം ഫയ്യാസ് ഖാൻെറ ശൈലിയുടെ മുഖമുദ്ര ആയിരിക്കെ, അദ്ദേഹത്തിൻെറ കല കൂടുതൽ ലീനമായി ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്ന, ഈ സ്വഭാവത്തിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായ സവിശേഷതകളെ മുൻനിർത്തി ആ ശൈലി "രംഗീല" (വർണ്ണശബളം) എന്നുകൂടി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. (വാമൻറാവു ദേശ്പാണ്ഡെ തന്നെ അദ്ദേഹത്തിൻെറ കലയുടെ ബഹുമുഖത്വം കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട്, സീഷോറിൻെറ പരികൽപനയനുസരിച്ച് എല്ലാഗുണങ്ങളും സമ്മേളിക്കുന്ന ക്വാളിറ്റേറ്റീവ് എന്ന വിഭാഗത്തിലാണ് ആ ശൈലിയെ ഉൾപെടുത്തുന്നത്) കർണ്ണാടകസംഗീതത്തിൽ നിന്നാണെങ്കിൽ ഈ ഡൈനമിക് ശൈലിയുടെ ഉദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാവുന്നത് മൂന്നും നാലും മണിക്കൂർ ഉച്ചഭാഷിണിയുടെ സഹായമില്ലാതെ പാടിയിരുന്ന ചെമ്പൈ വൈദ്യനാഥ ഭാഗവതരായിരിക്കും. ചെമ്പൈയുടെ സംഗീതത്തിനോട് വ്യത്യസ്ത ശ്രവണസംസ്കാരത്തോടുകൂടിയ മലയാളികളുടെ പ്രതികരണംകൂടി ഇവിടെ താരതമ്യം ചെയ്യാവുന്നതാണ്. കർണ്ണാടക ഹിന്ദുസ്ഥാനി പദ്ധതികളിലും പാശ്ചാത്യ ക്ളാസിക്കൽസംഗീതത്തിലും അവഗാഹമുള്ള ഒരു മ്യൂസിക്കോളജിസ്റ്റിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചെമ്പൈ "ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ നിന്നുള്ള ആ മഹാപ്രതിഭ"യാണ്.[58] സംഗീതത്തെപ്പറ്റി ഉപരിപ്ളവമായ ധാരണകൾമാത്രം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ഒരു മലയാളലേഖനത്തിൽ ചെമ്പൈയുടെ സംഗീതം "ആവർത്തനവിരസവും ക്ളീഷേഭരിതവും"[59] എന്നാണ് പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിൻെറ സ്വരപ്രസ്തരങ്ങൾ "സ്വനാവയവ സർക്കസുകളാ"ണെന്നും ലേഖനം പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ഇവിടെ രണ്ടാമതുദ്ധരിച്ച അഭിപ്രായം, സംഗീതപരമായ ധാരണകൾക്ക് വ്യക്തത കുറയുന്തോറും, അങ്ങനെയുണ്ടാവുന്ന സ്വകാര്യമായ തോന്നലുകളെ യുക്തിവത്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ, അവയെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള മുൻവിധികളും പക്ഷപാതങ്ങളും സ്വയം വിശ്വസിപ്പിക്കാനായി കൂടുതൽ നിർബ്ബന്ധബുദ്ധിയോടെ എടുത്തണിയേണ്ടി വരുന്നതിൻെറ ഉദാഹരണമാണ്.

സാമാന്യധാരണയിൽ താഴ്ന്ന ശ്രുതിയും പതിഞ്ഞശബ്ദവും തമ്മിൽ അനുഭവപ്പെടുന്ന സമാനത സംഗീതപരമായ ഗഹനതയായി അർത്ഥാന്തരം നേടുന്നത്. ആ സമാനതയുടെ വാച്യവും വാങ്മയവുമായ അർത്ഥാനുബന്ധങ്ങളുടെ വ്യാവഹാരികതയിലൂടെയാണെന്ന് കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ലേഖനത്തിൻെറ ആദ്യഭാഗത്ത് വിശദീകരിച്ച "പുതിയ ശബ്ദ"ത്തോടുള്ള പ്രതികരണത്തിലെ ടോണിൻെറയും ടോണൽ കളറിൻെറയും ടെക്സ്ചറിൻെറയും ഉദ്ദീപനപരതകൊണ്ട് പ്രീണിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന കേൾവിശീലങ്ങളാണ് ഈ ഗഹനതയുടെ അനുഭവമുണ്ടാക്കുന്നത്.

മുൻകാലങ്ങളിലെ ശ്രുതിനിഷ്ഠവും സ്വരബദ്ധവുമായ കേൾവിജ്ഞാനത്തിൻെറ സൂക്ഷ്മശിക്ഷിതത്വം ആവശ്യപ്പെടാത്തതാണീ ശ്രാവ്യവേദ്യത. കേരളത്തിൻെറ പ്രത്യേ

56 രാഘവ ആർ. മേനോൻ, 'ദ സൗണ്ട്', പുറം 28.

57 അശോക് റാനഡെ, വാമൻ റാവു ദേശ് പാണ്ഡെ, രാഘവ ആർ മേനോൻ എന്നിവരുടെ നേരത്തെ പരാമർശിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങൾ കൂടാതെ, ഫയ്യാസ് ഖാൻെറ കലയെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനത്തിന് കാണുക, ദീപാലി നാഗ്, *ഉസ്താദ് ഫയ്യാസ് ഖാൻ (ന്യൂ ദൽഹി: സംഗീത് നാടക് അക്കാദമി, 1985).*

58 രാഘവ ആർ. മേനോൻ, 'ദ സൗണ്ട്', പുറം 67, 77.

59 എ. രാമകൃഷ്ണൻ, 'രാമനാഥൻെറ സംഗീതം', *ദേശാഭിമാനി* വാരിക, ജൂൺ 24-30, 1990, പുറം 36.

കമായ സാക്ഷര-മാധ്യമ സംവേദനത്വത്തിന്റെയും സംസ്കാരവ്യവസായത്തിന്റെയും വ്യവഹാരത്തിനുള്ളിൽ സംഗീതസ്വീകരണത്തെ ചുറ്റിപ്പറ്റി നിലനിൽക്കുന്ന വാങ്മയ പ്രതീതികളും വാച്യമായ അർത്ഥാനുബന്ധങ്ങളും എങ്ങനെ ഇവിടുത്തെ കേൾവിശീലങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുന്നു എന്ന് നോക്കുന്നത് രസകരമായിരിക്കും. ആലാപനത്തിന്റെ സമയം മുഴുവൻ കീർത്തനം തുടങ്ങാൻ ചെവിയോർത്ത് അക്ഷമയോടെ വെറുതെ ഇരുന്ന്, പല്ലവികേൾക്കുമ്പോൾ ഓർക്കത്തക്കവണ്ണം പേരു മനഃപാഠമാക്കിവച്ചിട്ടുള്ള രാഗമാണെങ്കിൽ അതു വിളിച്ചുപറഞ്ഞ് തങ്ങളുടെ സംഗീതാസ്വാദനശേഷി തെളിയിക്കുന്ന ശ്രോതാക്കളെ ഇവിടുത്തെ കച്ചേരിസദസ്സുകളിൽ എഴുപതുകളിലും എൺപതുകളിലും കാണാമായിരുന്നു. ഇങ്ങനെയൊരു ശ്രോതാവ്, കച്ചേരിയിൽ പാടാൻ പോകുന്ന രാഗങ്ങളെപ്പറ്റി ഗായകർതന്നെ ആമുഖമായി പറയുന്നതുകൊണ്ട്, തങ്ങൾക്ക് ആ അവസരം നിഷേധിക്കപ്പെടുകയാണെന്ന് പത്രാധിപർക്കുള്ള ഒരു കത്തിൽ പരാതിപ്പെടുന്നുപോലുമുണ്ട്.[60] ഇങ്ങനെ രാഗം "തിരിച്ചറിയാ"നായി കൃതിയിലെ വാക്കുകളുടെ സഹായം തേടുകയും, പേരുകൊണ്ട് രാഗം തിരിച്ചറിയുന്നത് അതിന്റെ സംഗീതപരമായ സംവേദനമായി സ്വയം വിശ്വസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കേൾവിശീലം സംഗീതപ്രവണമായ ഭാവുകത്വത്തിൽനിന്നും എത്ര അകലെയാണെന്നറിയാൻ ഹിന്ദുസ്ഥാനിസംഗീതവുമായുള്ള ചില താരതമ്യങ്ങൾ സഹായിക്കും. ഉസ്താദ് ഫയ്യാസ് ഖാൻ പലപ്പോഴും ഏതെങ്കിലും ലക്ഷണയുക്തമായ രാഗത്തിന്റെ ചിട്ടപ്പടിക്കുള്ള ആലാപനമല്ല, മറിച്ച്, അതിന്റെ പ്രകാരഭേദമാണ് അവതരിപ്പിച്ചിരുന്നത്. പരജ് കാ പ്രകാർ, സാരംഗ് കാ പ്രകാർ എന്നിങ്ങനെ. ജയ്പൂർ-അത്രോലി ഘരാനയുടെ സ്ഥാപകനും മല്ലികാർജ്ജുൻ മൻസൂറിന്റെ ഗുരുവുമായിരുന്ന ഉസ്താദ് അല്ലാദിയാഖാനോട് അദ്ദേഹം പാടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന രാഗത്തിന്റെ പേര് ചോദിച്ചാൽ കുഴങ്ങിപ്പോകുമായിരുന്നു. അദ്ദേഹം ഓരോ രാഗവും അറിഞ്ഞിരുന്നത് അതിന്റെ ആരോഹണാവരോഹണ സ്വരങ്ങളിലൂടെ മാത്രമായിരുന്നു. ഉസ്താദ് അമീർ ഖാൻ സ്വയം ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ചില പേരില്ലാരാഗങ്ങൾ (അൺടൈറ്റിൽഡ് രാഗാ) ഉണ്ട്.

ക്രാക്കൗവർ ഫോട്ടോഗ്രാഫിയോടുള്ള പ്രതികരണത്തെപ്പറ്റി പറഞ്ഞതുപോലെ, അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട വ്യക്തിക്ക് പൂർവ്വാനുഭവം കൊണ്ട് നിർണ്ണയിക്കപ്പെടാത്ത (അനുശീലനം കൊണ്ട് ശിക്ഷിതമല്ലാത്ത) നിസ്സംഗമായ തീക്ഷ്ണതയോടെ (അലസമായ ആമഗ്നതയോടെ), ശബ്ദത്തിന്റെ യാദൃഛിക ബിംബസംഘാതങ്ങളായി ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ശ്രാവ്യാനുഭവമാണിത്. ഇവിടെ പ്രസക്തമായ ഉദാഹരണം, മദ്ധ്യവർഗ്ഗബുദ്ധിജീവികളായ, സംഗീതപരിചയം കമ്മിയായ മലയാളിശ്രോതാക്കൾ എം. ഡി. രാമനാഥന്റെ സംഗീതത്തിൽ അനുഭവിക്കുന്ന ഗഹനതയാണ്. (കഴിഞ്ഞ പത്തുവർഷക്കാലത്തിനുള്ളിൽ ഇത്തരക്കാരായ നൂറോളം പേരോടെങ്കിലും ഈ വിഷയത്തെപ്പറ്റി പലപ്പോഴായി സംസാരിച്ചിട്ടുള്ളതിന്റെ വെളിച്ചത്തിലാണ് ഈ സാമാന്യവത്കരണം) ഹിന്ദുസ്ഥാനിസംഗീതത്തിൽ നിഷ്ണാതരായ ചില ഉത്തരേന്ത്യൻ സുഹൃത്തുക്കളെ എം. ഡി. രാമനാഥന്റെ റിക്കോഡിംഗുകൾ കേൾപ്പിച്ചുകൊടുത്തപ്പോഴുള്ള പ്രതികരണം ഇതുമായി തട്ടിച്ചുനോക്കാവുന്നതാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശാരീരം നിസ്തേജവും മൂടിക്കെട്ടിയതും ആകാരശുദ്ധി ഇല്ലാത്തതും ക്ലിഷ്ടവും ആണ് എന്നതായിരുന്നു അവരെല്ലാം പൊതുവായി യോജിച്ച ഒരു കാര്യം. മേദുരവും അകാരണമായി കണ്ഠ്യവുമായ (ഗട്ടറൽ) ആ ശാരീരത്തിന്റെ മന്ദ്രം അധികപ്പറ്റായ ഒരു കാപട്യമായിട്ടാണ് അവർക്കെല്ലാം തോന്നിയത്. പക്ഷേ, മലയാളികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, രാമനാഥന്റെ ഇതേ മന്ദ്രം തന്നെയാണ് സംഗീതപരമായ ഗഹനതയുടെ പ്രതീതി ജനിപ്പിച്ചത് എന്നത് രസകരമായി തോന്നുന്നു. കർണ്ണാടക സംഗീതം പ്രചാരമുള്ള നാലു ദക്ഷിണേന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ, സംഗീതപ്രവണമായ മനോഭാവങ്ങളിലും സംഗീതപരമായ പെരുമാറ്റത്തിലും ശ്രവണസംസ്കാരത്തിലും പിന്നോക്കം നിൽക്കുന്ന കേരളത്തിൽ മാത്രം

60 കെ. പരമേശ്വരൻ തിരുവനന്തപുരം, 'മ്യൂസിക് ലവേഴ്സ് പ്രിറോഗെറ്റിവ്' (പത്രാധിപർക്കുള്ള കത്ത്) *ദ ഹിന്ദു*, ഫെബ്രുവരി 16, 1990.

ഒരു പ്രത്യേക വർഗ്ഗം ഒരു പ്രത്യേക ഗായകനോട് ആദർശാത്മകമായി സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത ഒരുതരം ബദ്ധപ്രതിജ്ഞമായ ആഭിമുഖ്യം, സ്വയം നിർവ്വചനത്തിനായി അതിനാശ്രയിക്കേണ്ടിവരുന്ന നിരാസങ്ങളുടെ കംപൾസീവ്-ഒബ്സസീവ് സ്വഭാവത്തിലൂടെ വിരൽചൂണ്ടുന്നത് സാമൂഹ്യമായ ഒരു രോഗലക്ഷണത്തിലേക്കാണ്.

നാഗസ്വരത്തിൻെറ സമകാലീനചരിത്രത്തിലേക്ക് തിരിച്ചുവരുമ്പോൾ, കർണ്ണാടക സംഗീതം പ്രചാരമുള്ള ദക്ഷിണേന്ത്യൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ പൊതുവായി നിലന്നിരുന്ന നാഗസ്വരം കച്ചേരിവാദ്യത്തിൻെറ അന്തസ്സ് നേടിയതും, സ്വകീയമായ വാദ്യപരമായ വ്യക്തിത്വത്തോടുകൂടി നാഗസ്വരകല പുഷ്ടിപ്പെട്ടതും, ആ ഉപകരണത്തിലെ ഉന്നതശീർഷരായ കലാകാരൻമാരെ സൃഷ്ടിച്ചതും തമിഴ്നാടിൻെറ സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലത്തിലാണെന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. തമിഴ് സംഗീതരംഗത്തെ മുഖ്യധാരയും ദ്രാവിഡനവോത്ഥാനത്തിൻെറ ആശയാന്തരിക്ഷവും തമ്മിൽ നിലനിന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കുള്ളിൽ, ദ്രാവിഡമായ ഒരു സംഗീതസ്വത്വം നിർവ്വചിക്കപ്പെടുന്ന പ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു അത്. സംഗീതപരമായി സമ്പന്നമായ പാരമ്പര്യവും സജീവമായ വർത്തമാനവുമുള്ള അയൽസംസ്ഥാനത്തിൻെറ സ്വാധീനത്തിന്, സമകാലീനകേരളത്തിൻെറ സംഗീത പ്രവണമായ മനോഭാവങ്ങളും സംഗീതപരമായ പെരുമാറ്റങ്ങളും വിധേയമായത് സ്വാഭാവികമാണ്. പ്രത്യേകിച്ച്, കേരളത്തിൽ പരിചിതരായ കലാകാരൻമാർ ഭൂരിപക്ഷവും ആ നാട്ടുകാരോ അവിടെ താമസമുറപ്പിച്ച ചുരുക്കം മലയാളികളോ ആവുമ്പോൾ. പക്ഷേ, ഈ സ്വാധീനം കേരളീയ സംഗീത സ്വീകരണത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്ന നിർദ്ദിഷ്ടരീതി അതിനു നിയാമകമായ സാംസ്കാരികസന്ദർഭത്തിനെതിരെ, അതിൻെറ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായ മാനത്തിലാണ് അന്വേഷിക്കേണ്ടത്.

തിമിരി, ബാരി എന്നീ വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെടുന്ന നാഗസ്വരത്തിൽ, രണ്ടാമത്തേതിനെ വാദ്യമെന്ന നിലയിൽ ഇന്നുപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന രൂപത്തിൽ പരിഷ്കരിച്ചത് ടി. എൻ. രാജരത്തിനം പിള്ളയാണ്. രണ്ടു മുതൽ രണ്ടരകട്ടവരെ ശ്രുതിയുള്ള (ഋഷഭം മുതൽ ചതുർശ്രുതി ഋഷഭം വരെ) അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന വാദ്യം മന്ദ്രസ്ഥായിയിലും വിളംബിതസഞ്ചാരങ്ങളിലും അതുവരെ ഒരു സുഷിരവാദ്യത്തിനും കഴിയാത്ത സ്വരസൗഷ്ഠവം പുലർത്തിയിരുന്നു. ഇപ്പോൾ എച്ച്. എം. വി. പകർപ്പവകാശമുള്ള അദ്ദേഹത്തിൻെറ കാംബോജി, ചാരുകേശി, ഖരഹരപ്രിയ, ശുഭപന്തുവരാളി തുടങ്ങിയ ആലാപനങ്ങളുടെ റിക്കോഡിംഗുകളും, ഷൺമുഖപ്രിയ, തോഡി, കേദാരം, കല്യാണി തുടങ്ങിയ ആലാപനങ്ങളുടെ ഏതെങ്കിലും സ്വകാര്യ റിക്കോർഡിംഗുകളും ഇത് വ്യക്തമാക്കും. ബ്യകയും ഗമകവും തമ്മിൽ ശ്വാസസ്പന്ദത്തിൻെറ അനർഗ്ഗളതയോടെ സമന്വയിപ്പിച്ചിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിൻെറ *തൂത്തുക്കാരം* (സ്വരവും സ്വരാക്ഷരവും തമ്മിലുള്ള ചേർച്ച) സ്വരേന്ദ്രിയത്തിൽ നിന്നു പുറപ്പെടുന്ന നാദത്തിൻെറ തനിമ ആ ശൈലിക്ക് നൽകിയിരുന്നു. ജി.എൻ. ബാലസുബ്രഹ്മണ്യം തനിക്ക് രാജരത്തിനത്തിൻെറ നാഗസ്വരശൈലിയിൽ നിന്നുള്ള സ്വാധീനം പലപ്പോഴും എടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. രാജരത്തിനത്തിൻെറ ശിഷ്യനായിരുന്ന കാരൈക്കുറിച്ചി അരുണാചലത്തിൻെറയും, സമകാലികനായിരുന്ന വേദാരണ്യം വേദമൂർത്തിയുടെയും അമ്പതുകളിലെ ചില സ്വകാര്യ റിക്കോഡിംഗുകളിൽ കേട്ടിട്ടുള്ള തോഡി, കമാസ്, ഭൈരവി, ആഭേരി, കേദാര ഗൗള, കല്യാണി തുടങ്ങിയ രാഗങ്ങളുടെ ആലാപനശൈലി പിൽക്കാലത്തെ മുഖ്യധാരയായ വോക്കൽശൈലിയുടെ പല സവിശേഷതകളും മുൻകൂട്ടി കണ്ടിരുന്നതായി തോന്നുന്നു. □

വികസനം

ജാതി, മതം, സാമ്പത്തികനില
ദേശമംഗലം ഗ്രാമത്തിലൂടെ രണ്ടുവട്ടം

പി. ശിവാനന്ദൻ

ഒരു ഗ്രാമീണസമൂഹത്തിൻെറ അനുഭവത്തെ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് സർക്കാരിൻെറ വികസനപദ്ധതികൾവഴി ദുർബ്ബലജനസമൂഹങ്ങളുടെ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക നിലവാരത്തിൽ എന്തു മാറ്റമുണ്ടായെന്ന് കാണുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൻെറ ലക്ഷ്യം. വ്യത്യസ്ത സമുദായങ്ങളുടെ കൈവശഭൂമി, തൊഴിൽ, വിദ്യാഭ്യാസനില എന്നിവയെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് പരിവർത്തനപ്രക്രിയയെ ഇവിടെ വിലയിരുത്തുന്നത്. മദ്ധ്യകേരളത്തിലെ ദേശമംഗലംഗ്രാമമാണ് പഠനവിധേയമായ പ്രദേശം. ദേശമംഗലംമനയും തൊട്ടുസമീപപ്രദേശവും ഭൂവിതരണത്തിൽ വളരെയേറെ അസമമായിരിക്കെ, പൊതുവിൽ കേരളഗ്രാമത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതോ വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങളുടെ പങ്കാളിത്തം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതോ ആവില്ല എന്നതിനാൽ അതൊഴിച്ചുള്ള പ്രദേശമാണ് ഇവിടെ പഠനവിഷയം.

ഗ്രാമത്തിൽ കാർഷികവികസനത്തിനുള്ള സമഗ്രപദ്ധതി (ഏലാ പദ്ധതി) നടപ്പാക്കുന്നതിനു തൊട്ടുമുമ്പ് 1971ൽ ഈ ലേഖകൻ വീടുതോറും സന്ദർശിച്ച് ഒരു അന്വേഷണം നടത്തിയിരുന്നു. പ്രൊഫസർ ജോൺ മെഞ്ചറുടെ ഗവേഷണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടായിരുന്നു ഈ സന്ദർശനം. അന്ന് 275 വീടുകളിലെ താമസക്കാരിൽനിന്ന് വസ്തുതകൾ ശേഖരിക്കുകയുണ്ടായി. ഗ്രാമജനത പ്രധാനമായും നാല് സമുദായക്കാരായിരുന്നു. നായൻമാർ (66 വീടുകൾ), ഈഴവർ (28 വീടുകൾ), മുസ്ലീങ്ങൾ (113 വീടുകൾ), പട്ടികജാതിക്കാർ (68 വീടുകൾ) എന്ന പ്രകാരം. ഭൂവുടമാവകാശം, ജൻമി-കുടിയാൻ ബന്ധങ്ങൾ, തൊഴിലവസരങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസനിലവാരം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഈ പ്രദേശം ഭൂപരിഷ്കരണത്തിന് തൊട്ടുമുമ്പുള്ള ഒരു കേരളീയഗ്രാമത്തെ ഏറെക്കുറെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്തിരുന്നു. 1971മുതലിങ്ങോട്ട് കാർഷികവ്യവസ്ഥിതിയുടെ പരമ്പരാഗത സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക ഘടനയിൽ മാറ്റങ്ങൾ ലക്ഷ്യംവച്ചുകൊണ്ടുള്ള പല പദ്ധതികളും സർക്കാർ നടപ്പിലാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഭൂപരിഷ്കരണനടപടികൾ, ഏലാപദ്ധതി എന്നറിയപ്പെടുന്ന കാർഷികോൽപാദനപരിപാടികൾ, ജലസേചനപദ്ധതി, അടിസ്ഥാനവേതനനിയമം, കർഷകപെൻഷൻ, വാർദ്ധക്യകാലപെൻഷൻ, വികസനസഹായം എന്നിവ ഈ പദ്ധതികളിലുൾപ്പെടുന്നു. ഇതിൻെറ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങളിൽ എന്തെങ്കിലും മാറ്റങ്ങൾ നടക്കുകയുണ്ടായോ, എങ്കിൽ അവയുടെ വ്യാപ്തി എത്രത്തോളം എന്നീ കാര്യങ്ങൾ പരിശോധിക്കാനായി 1983ൽ ഞങ്ങൾ വീണ്ടുമൊരന്വേഷണം നടത്തുകയുണ്ടായി.

രണ്ടാംവട്ടം 107 വീടുകളിലെ താമസക്കാരിൽ നിന്നാണ് വിവരങ്ങൾ ശേഖരിച്ചത് (ഇത് ഗ്രാമത്തിലെ മൊത്തം വീടുകളുടെ ഏകദേശം മൂന്നിലൊന്നുവരും). ഈ 107 വീടുകളുടെ താമസക്കാരിൽ 1971ൽ പഠനവിഷയമാക്കിയ നാല് സമുദായങ്ങളിൽ പെടുന്നവരുമുണ്ട്. പുനർസർവേക്കുവേണ്ടി തെരഞ്ഞെടുത്ത വീട്ടുകാരിൽ വലിയൊരു വിഭാഗം (അതായത് 107 വീടുകളിൽ 62 എണ്ണം) പട്ടികജാതിക്കാരുടേതാണ്. ഈ വിധമുള്ള തെരഞ്ഞെടുപ്പ് മനഃപൂർവ്വമാണ്. കാരണം, പഠനത്തിന്റെ മുഖ്യലക്ഷ്യംതന്നെ ഈ വിഭാഗങ്ങളുടെ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക സ്ഥിതികളിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങളാണ്. ഭൂവുടമസ്ഥത, തൊഴിൽ, വിദ്യാഭ്യാസം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരങ്ങൾ ശേഖരിക്കാൻ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു. പഠനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയ വീടുകളുടെ എണ്ണത്തിലും വ്യത്യസ്ത സമുദായങ്ങളുടെ ആപേക്ഷികമായ അനുപാതങ്ങളിലും ഞങ്ങൾ അനുവർത്തിച്ച പഠനരീതിയിലും വന്ന മാറ്റങ്ങൾമൂലം 1971ലെയും 1983ലെയും വസ്തുസ്ഥിതിവിവരം പൂർണ്ണമായും തുലനക്ഷമമല്ല. (1971ലേത് ജനസംഖ്യാകണക്കെടുപ്പ് രീതിയിലായിരിക്കെ 1983ലേത്,നേരത്തേ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, പ്രത്യേകോദ്ദേശ്യത്തോടെ നടത്തിയ ഒരു സാമ്പിൾ സർവേയായിരുന്നു.) അതുകൊണ്ട് രണ്ടു പഠനങ്ങളുടെയും നിരീക്ഷണങ്ങൾ അനുക്രമമായി വിവരിക്കുകയും ഇടക്കാലത്തുണ്ടായവയിൽ ശ്രദ്ധേയമായ പ്രധാനമാറ്റങ്ങൾ എടുത്തുകാട്ടുകയും ചെയ്യാം.

പരമ്പരാഗതരീതിയിൽ സ്വത്ത് കൈവശം വയ്ക്കുന്നതിനെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് 1971 ലെ ഭൂവുടമാസമ്പ്രദായത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരങ്ങൾ ശേഖരിച്ചത്. എങ്കിലും അന്ന് മിക്ക ഭൂവുടമകളും ഭൂമി പാട്ടത്തിനെടുത്തവരും ഭൂപരിഷ്കരണനിയമത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥകൾക്ക് വിധേയമായി ഭൂവുടമാവകാശത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള നിയമപരമായ അവസാനതീർപ്പിനുവേണ്ടി കാത്തിരിക്കുന്നവരുമായിരുന്നു. പല കേസുകളും ഭൂവ്യവഹാരക്കോടതികളിൽ തീരുമാനമാകാതെ കിടക്കുന്നവയും ബാക്കി കുറേയെണ്ണം പരസ്പരധാരണയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പരിഹരിക്കപ്പെടാനുള്ള അവസ്ഥയിലുമായിരുന്നു. അതിനാൽ കുടിയാൻമാർ നൽകേണ്ട പാട്ടവും നിവർത്തിക്കേണ്ട മറ്റ് സേവനബാദ്ധ്യതകളും ജൻമി സാധാരണ കൈക്കൊള്ളാറുള്ള അധികാരപ്രയോഗവുമെല്ലാം കുത്തഴിഞ്ഞ നിലയിലായിരുന്നു. കൈവശാവകാശത്തിന്റെ സ്വഭാവവും കൈവശഭൂമിയുടെ വിസ്തൃതിയും സമുദായം തിരിച്ച് വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ് പട്ടിക ഒന്നും രണ്ടും (അനുബന്ധം കാണുക).

സർവേ നടത്തിയതിൽ ഏകദേശം നാലിലൊന്ന് വീടുകൾ നായൻമാരുടേതായിരുന്നു. അവർ മൊത്തം കൃഷിഭൂമിയുടെ (ഉപയുക്തഭൂമി) പകുതിയോളം ജൻമം, കാണം, വെറും പാട്ടം എന്നിങ്ങനെ പലതരം അവകാശരൂപങ്ങളിലൂടെ വച്ചനുഭവിച്ചിരുന്നു. മാത്രമല്ല അവരുടെ കൃഷിഭൂമിയുടെ ഏറിയപങ്കും ഫലഭൂയിഷ്ഠവും ജലസേചനസൗകര്യങ്ങളുള്ളതും ഇരുപ്പൂകൃഷിക്ക് പറ്റിയതുമായിരുന്നു. തൊട്ടുപിന്നിലായിരുന്നു ഈഴവർ. പത്തുശതമാനം വരുന്ന ഈഴവകുടുംബങ്ങൾ മൊത്തംഭൂമിയുടെ ഇരുപതുശതമാനത്തോളം വെറുംപാട്ടമായിട്ടും കാണമായിട്ടും കൈവശംവച്ചിരുന്നു. ഈ ഭൂമിയിൽ പകുതിയിലൽപം കൂടുതൽ, പറമ്പായിരുന്നു. അവിടെയാണവർ വീടുവച്ചതും പലതരം വിളവെടുപ്പുകൾ നടത്തിയതും. ബാക്കി (46 ശതമാനം) പാടമായിരുന്നു. അതിൽ നാലിലൊന്ന് ഇരുപ്പൂകൃഷിക്കും, ശേഷം ഒരുപ്പൂകൃഷിക്കും പറ്റിയതായിരുന്നു. ഗ്രാമത്തിലെ ജനങ്ങളിൽ അഞ്ചിൽ രണ്ടുഭാഗംവരുന്ന മുസ്ലീങ്ങളുടെ കൈവശം ആകെഭൂമിയുടെ ഏഴിൽ രണ്ടേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. മാത്രമല്ല, അത് ഒട്ടുമുക്കാലും വെറും പാട്ടരൂപത്തിലുള്ളതുമായിരുന്നു. എന്നാൽ ഈഴവരെപ്പോലെ താരതമ്യേന കൂടുതൽ പറമ്പുകൾ അവരുടെ അധീനത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. കൂടാതെ കൈവശമുള്ള പാടത്തിന്റെ നല്ലൊരുപങ്ക് ഇരുപ്പൂകൃഷിക്ക് പറ്റിയതും. ഏറ്റവും താഴെയായിരുന്നു പട്ടികജാതിക്കാരുടെ നില. ഗ്രാമത്തിലെ മൊത്തം കുടുംബങ്ങളുടെ 25 ശതമാനംവരുന്ന അവർക്ക് കൈവ

ശമായി ആകെ കൃഷിഭൂമിയുടെ 5 ശതമാനമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അത് ഭൂരിഭാഗവും വെറും പാട്ടഭൂമിയും. കൂടാതെ 10 ശതമാനം കുടുംബങ്ങൾ തീർത്തും ഭൂമിയില്ലാത്തവരുമായിരുന്നു. ഉയർന്നജാതിക്കാരുടെ പുരയിടങ്ങളിൽ നിന്നകലെ ദരിദ്രകുടിലുകളിൽ പട്ടികജാതിക്കാർ കൂട്ടമായി താമസിച്ചു. ഭൂമിയില്ലാത്തവർ തൊഴിലുടമ അനുവദിച്ച ഭൂമിയിൽ കുടിലുകെട്ടി ആശ്രിതരായി താമസിച്ചു.

കൈവശഭൂമിയുടെ വിസ്തൃതിയും വിതരണവും കാണിക്കുന്നത്, വളരെക്കുറച്ച് വീട്ടുകാർ വളരെയേറെ ഭൂമി കൈവശം വച്ചുവെന്നും, ഭൂരിപക്ഷംവീട്ടുകാർക്കും അരയേക്കറിൽ താഴെമാത്രമേ ഭൂമിയുണ്ടായിരുന്നുള്ളുവെന്നും, അത് ഉപയോഗത്തിലിരുന്ന ആകെ ഭൂമിയുടെ പത്തുശതമാനം മാത്രമേ വന്നിരുന്നുള്ളൂ എന്നുമാണ്. പട്ടികജാതികുടുംബങ്ങളിൽ 90 ശതമാനവും അരയേക്കറിൽ താഴെമാത്രം ഭൂമി കൈവശമുള്ളവരാണ്. മുസ്ലീങ്ങളിൽ 60 ശതമാനവും ഈഴവരിൽ പകുതിയും ഇതേ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടും. എന്നാൽ നായന്മാരിൽ മൂന്നിലൊന്നേ ഇതിൽ വരൂ. മറിച്ച് ഒരേക്കറോ അതിൽ കൂടുതലോ ഭൂമിയുള്ളവരുടെ തരംതിരിവ് ഇങ്ങനെയാണ്. നായന്മാരിൽ 60 ശതമാനം, ഈഴവരിൽ 32 ശതമാനം, മുസ്ലീങ്ങളിൽ 26 ശതമാനം, പട്ടികജാതിക്കാരിൽ 6 ശതമാനംമാത്രം. രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തിൽ അഞ്ചേക്കറോ അതിൽ കൂടുതലോ നിലമുള്ള ചില വീട്ടുകാരുമുണ്ടായിരുന്നു. വീടുകളുടെ എണ്ണം നോക്കിയാൽ ഏഴുശതമാനം മാത്രംവരുന്ന ഇക്കൂട്ടർ ഗ്രാമത്തിലെ മൊത്തംകൃഷിഭൂമിയുടെ 32 ശതമാനവും കയ്യടക്കിയിരുന്നു. ഇവരിൽ മിക്കവാറും എല്ലാവരും നായന്മാരായിരുന്നു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വളരെക്കുറച്ച് മുസ്ലീങ്ങളും ഈഴവരും ഇക്കൂട്ടത്തിൽ പെടാതില്ല. പട്ടികജാതിക്കാർ മാത്രമേ തീർത്തും ഭൂരഹിതരായിരുന്നുള്ളൂ. ഭൂമി ഉള്ളവർക്കാകട്ടെ, തുച്ഛവിസ്തൃതിയും. 28 ശതമാനം പട്ടികജാതി വീടുകളിൽ ശരാശരി 7.5 സെൻറ് വീതം മാത്രമാണ് ഭൂമിയുണ്ടായിരുന്നത്, 51 ശതമാനത്തിന് ശരാശരി 27 സെൻറ് വീതവും. പട്ടികജാതിക്കാരായ വീട്ടുകാരിൽ ഒരേക്കറോ അതിൽ കൂടുതലോ ഉണ്ടായിരുന്നവർ അത്യപൂർവ്വം. അതും പാട്ടവ്യവസ്ഥക്ക് വിധേയമായത്. ഈ സമുദായക്കാരിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഭൂമി കൈവശം വച്ച വീട്ടുകാർക്ക് ഒരു പാറക്കുന്നിൻെറ ചെരുവിലായി 1.6 ഏക്കർ കാണഭൂമിയും 1.2 ഏക്കർ വെറുംപാട്ടമായി കിട്ടിയ ഇരുപ്പൂനിലവുമായിരുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ 1971ൽ കൈവശഭൂമിയുടെ വിസ്തൃതിയിലും സമുദായംതിരിച്ചുള്ള കൈവശാവകാശത്തിലും വളരെയേറെ അസമാനതകളുണ്ടായിരുന്നു.

1983ൽ വീണ്ടും അന്വേഷണം നടത്തിയപ്പോൾ ഭൂമി കൈവശംവയ്ക്കുന്ന രീതി വളരെയേറെ മാറിക്കഴിഞ്ഞു. ഭൂപരിഷ്കാരം നടപ്പായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കുടിയായ്മബാദ്ധ്യതകൾ എഴുതിത്തള്ളി, മിക്കവാറും എല്ലാ പരമ്പരാഗത പാട്ടക്കുടിയാൻമാരും പട്ടയം നേടിയെടുത്തു. ഭൂരഹിതരായിട്ടൊരു വീട്ടുകാരും ബാക്കിയായില്ല. ആർക്കും പത്തേക്കറിൽ കൂടുതൽ സ്വന്തമായുണ്ടായിരുന്നുമില്ല. രണ്ടേക്കറിൽ കൂടുതൽ ഭൂമിയുള്ളവർതന്നെ ചുരുക്കം.

തീരെ ചെറിയ തുണ്ടുഭൂമികൾ മാത്രമുണ്ടായിരുന്ന കുറെ പാവപ്പെട്ട വീട്ടുകാർക്ക് അവരുടെ കൈവശഭൂമിയുടെ വിസ്തൃതി അൽപംകൂടി വർദ്ധിപ്പിക്കാൻ സാധിച്ചു. പുതുതായി ഏർപ്പെടുത്തിയ ജലസേചന സൗകര്യങ്ങളും ആധുനിക കൃഷിരീതികളും (കാർഷിക വികസനപദ്ധതികൾവഴി തുടക്കംകുറിച്ചത്) ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകവഴി നല്ല വിളവർദ്ധനവ് കൈവന്നിരുന്നു, പ്രത്യേകിച്ചും പാടങ്ങളിൽ. 1983 ആയപ്പോഴേക്കും ഗ്രാമത്തിൻെറ കർഷകസമൂഹഘടനയിലും കാർഷിക സ്ഥിതിയിലും വ്യക്തമായ മാറ്റങ്ങൾ വന്നു. പട്ടികമൂന്നിലും നാലിലും ഇത് ദൃശ്യമാണ് (അനുബന്ധം കാണുക).

ഭൂമി കൈവന്നത് പലവഴികളിലൂടെയാണ്. പരമ്പരാഗതമായി ഉടമസ്ഥാവകാശം ഉള്ളവയ്ക്കു പുറമെ, ഭൂപരിഷ്കരണപ്രകാരം കിട്ടിയതും വാങ്ങിയതും, സർക്കാരിൽ നിന്ന് പതിച്ചുകിട്ടിയതുമെല്ലാം ഇതിൽപ്പെടും. പാരമ്പര്യമായി ഉടമസ്ഥാവകാശം കിട്ടിയ ഭൂമിയുടെ

ഏറ്റവും കൂടിയ അനുപാതം നായൻമാരുടേതും (80 ശതമാനം) ഏറ്റവും കുറഞ്ഞത് പട്ടികജാതിക്കാരുടേതും(14.5 ശതമാനം) ആയിരുന്നു. ഗ്രാമത്തിൽ പരമ്പരാഗതമായി പാട്ടത്തിനെടുത്തിരുന്ന മിക്കവാറും ഭൂമിക്ക് ഭൂപരിഷ്കരണത്തോടെ പട്ടയം കിട്ടി. എന്നാൽ കേസിൽ കുരുങ്ങിക്കിടന്നിരുന്നത് ഏറെയും പട്ടികജാതിക്കാരുടേതായിരുന്നു. മറ്റുള്ളവരിൽ കുറേയധികം വീട്ടുകാർ ഭൂസ്വത്ത് വർദ്ധിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി; മുസ്‌ലിങ്ങളിൽ പകുതിപ്പേരും, നായൻമാരിൽ മൂന്നിലൊന്നും, ഈഴവരുടെയും പട്ടികജാതിക്കാരുടേയും അഞ്ചിലൊന്നും ഭൂമിവാങ്ങിയവരിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ വാങ്ങിയ ഭൂമിയിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്ന ശരാശരിവിസ്തൃതി നായൻമാരുടേതും (95 സെൻറ്) ഏറ്റവും കുറവ് പട്ടികജാതിക്കാരുടേതും (45 സെൻറ്) ആയിരുന്നു. പട്ടികജാതിക്കാരിൽ ഒൻപതുശതമാനം വീട്ടുകാർക്ക് സർക്കാരിൽനിന്ന് ഭൂമി പതിച്ചുകിട്ടി - ശരാശരി 40 സെൻറ്. ഇപ്രകാരം ഗ്രാമത്തിലെ മിക്കവാറും എല്ലാ വീട്ടുകാർക്കും പട്ടയം കിട്ടുകവഴി സ്വന്തമായി ഭൂമിയില്ലാത്ത പ്രശ്നവും, തലമുറകളായി അന്യരെ ആശ്രയിച്ചുമാത്രം നിലം കൈവശംവയ്ക്കുന്ന സാഹചര്യവും ഫലത്തിൽ പരിഹരിക്കപ്പെട്ടു.

നെല്ലും കപ്പയുമായിരുന്നു ഗ്രാമത്തിലെ പ്രധാന കൃഷി. ജലസേചന സൗകര്യങ്ങളുടെ വികസനവും ഏലാപദ്ധതിപ്രകാരം കൈവന്ന മെച്ചപ്പെട്ട കൃഷിസമ്പ്രദായങ്ങളും മൂലം നല്ല വിള ലഭിച്ചു, പ്രത്യേകിച്ചും പാടങ്ങളിൽ. മുമ്പത്തെ ഒരുപ്പൂ, ഇരുപ്പൂ നിലങ്ങളിൽ കൂടുതലായി ഒരു വിളകൂടി കൊയ്യാൻ സാധിച്ചു. പട്ടികജാതികളൊഴിച്ച് മറ്റു സമുദായങ്ങളിൽപ്പെട്ടവർക്കെല്ലാം സ്വന്തമായി പാടങ്ങളും തെങ്ങിൻതോപ്പുകളുമുണ്ടായിരുന്നു. അധിക വിളകൾ ലഭിച്ചിരുന്ന പാടങ്ങൾ മിക്കവാറും നായർകുടുംബങ്ങളുടേതായിരുന്നു. പട്ടികജാതിക്കാർക്കാകട്ടെ, സ്വന്തം കുടിലിന് ചുറ്റുമുള്ള തുണ്ടുഭൂമിയൊഴിച്ച് കാര്യമായൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അവിടെ കുറച്ച് തെങ്ങും, ഭക്ഷ്യാവശ്യം ഭാഗികമായി പരിഹരിക്കാനായി കുറെ കപ്പയും നട്ടുവളർത്തി.

വിസ്തൃതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഭൂവിതരണം പരിശോധിച്ചപ്പോൾ 1971നെ അപേക്ഷിച്ച് ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകൾ കുറഞ്ഞതായി കണ്ടു. വിസ്തൃതിയേറിയ ഭൂമി കയ്യടക്കിയിരുന്ന വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്ന വീട്ടുകാരുടെ എണ്ണവും ഓരോ വീട്ടുകാരും സ്വന്തമാക്കിയിരുന്ന ശരാശരിഭൂമിയും കുറഞ്ഞു. നായൻമാരിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും വൻകിടക്കാരിൽ രണ്ടേക്കറോ അതിൽ കൂടുതലോ ഭൂമിയുണ്ടായിരുന്നവരുടെ എണ്ണം കുറഞ്ഞു. അതനുസരിച്ച് ഇടത്തരം വലിപ്പമുള്ള (അരയേക്കർ മുതൽ ഒരേക്കർ വരെ) ഭൂസ്വത്തുള്ളവരുടെ എണ്ണം കൂടുകയും ചെയ്തു. ഈ രണ്ടുവിഭാഗക്കാരുടേയും നിയന്ത്രണത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ശരാശരി ഭൂവിസ്തീർണ്ണവും കുറഞ്ഞു. ഈഴവരിലും മുസ്‌ലീങ്ങളിലും വൻകിടഭൂവുടമകളുടെ എണ്ണത്തിൽ സാരമായ കുറവുണ്ടായി. ഒപ്പം രണ്ടേക്കർവരെ ഭൂമിയുണ്ടായിരുന്ന വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട വീട്ടുകാരുടെ എണ്ണം കൂടുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ പട്ടികജാതിക്കാരുടെ നില ദുർബ്ബലമായി തുടർന്നു. 1983 ആവുമ്പോഴേക്ക് അവരിൽ ഭൂമിയില്ലാത്തവരായി ആരുമുണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിലും, ഏകദേശം 90 ശതമാനം കൈവശഭൂമിയും വെറും തുണ്ടുകളായിരുന്നു. 58 ശതമാനം വീട്ടുകാർക്ക് 20 സെൻറുവീതം ഭൂമി സ്വന്തമായുണ്ടായിരുന്നപ്പോൾ 31 ശതമാനത്തിന് ശരാശരി 21 മുതൽ 50 സെൻറുവരെയാണുണ്ടായിരുന്നത്. തന്നെയുമല്ല, അവരുടെ ഭൂസ്വത്തിൽ 3 ശതമാനം മാത്രമേ ഒരേക്കറിൽ കൂടുതലുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അങ്ങനെ 1971നും 1983നും ഇടയ്ക്കുള്ള കാലയളവിൽ ഗ്രാമത്തിലെ വിവിധ സമുദായങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരുടെ ഭൂവുടമസ്ഥാവകാശ നില നോക്കിയാൽ നായർസമുദായക്കാർ ജന്മികളെന്ന നിലയിൽ പരമ്പരാഗതമായി അനുഭവിച്ചിരുന്ന പ്രാധാന്യം ഒരു പരിധിവരെ നഷ്ടപ്പെട്ടതായി കാണാം. എന്നിട്ടും, ഈ മാറ്റങ്ങളെല്ലാമുണ്ടായിട്ടും, പ്രധാന ഭൂവുടമാവിഭാഗമായി അവർ തുടരുകതന്നെ ചെയ്തു. ഈഴവ, മുസ്‌ലീം സമുദായങ്ങളിൽപ്പെട്ടവർ ഭൂവുടമസ്ഥതയുടെ കാര്യത്തിൽ മദ്ധ്യനിരക്കാരായപ്പോൾ, പട്ടികജാതിക്കാരിൽപ്പെട്ട ബഹു

ഭൂരിപക്ഷംപേരും ഏറ്റവും ചെറിയ ഭൂസ്വത്തുകൾക്കുടമകളായി. എങ്കിലും ഭൂരഹിതരായി ആരുമുണ്ടായിരുന്നില്ല.

ആകെ നോക്കുമ്പോൾ, ഭൂവുടമസ്ഥതയുടെ കാര്യത്തിൽ നായൻമാർ ഉന്നതസ്ഥാനത്തും പട്ടികജാതിക്കാർ ഏറ്റവും താഴെക്കിടയിലും എന്ന അവസ്ഥയിൽ ഭൂപരിഷ്കരണത്തിനുശേഷവും മാറ്റമുണ്ടായില്ല എന്നാണ് വെളിവാകുന്നത്.

1971 ആവുമ്പോഴേക്കും ഗ്രാമത്തിന്റെ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ പഴയരീതിയിലുള്ള ഭൂമി-തൊഴിൽ ബന്ധങ്ങളിൽനിന്ന് തീർത്തും മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന പാട്ടക്കുടിയായ്മാ വ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അവകാശങ്ങളും ബാദ്ധ്യതകളും ഏറെ ദുർബ്ബലമായിരുന്നു. കൂലിത്തൊഴിൽ സർവ്വസാധാരണമായി, കാർഷികവൃത്തിയിൽ മുൻകാലങ്ങളിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥിരം ആശ്രിതത്തൊഴിൽരീതിക്ക് പകരം ഭൂവുടമയും പണിക്കാരും ചേർന്ന് നിർവ്വചിക്കുന്ന തൊഴിൽബന്ധവ്യവസ്ഥ നിലവിൽ വന്നു. തൊഴിൽ മാറ്റവും ഏറെക്കുറെ സാദ്ധ്യമായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പലസമുദായങ്ങളിൽനിന്നും വലിയൊരുകൂട്ടം ആളുകൾ ജാതിത്തൊഴിലുകളുപേക്ഷിച്ച് പുതിയ തൊഴിലുകൾ സ്വീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. മറ്റുദിക്കുകളിലേക്ക് മാറിപ്പോകുന്നതും ഏറിവന്നു. പ്രത്യേകിച്ചും ഗ്രാമത്തിൽനിന്ന് പട്ടണത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റം. ലഭ്യമായ തൊഴിൽമേഖലകൾക്കും തൊഴിൽഅവസരങ്ങൾക്കും മാറ്റംവന്നു. ഗ്രാമീണസമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ പരമ്പരാഗത ഭൂമി-തൊഴിൽ ബന്ധങ്ങളിൽനിന്നും ഈ പരിവർത്തനം 1983 ആവുമ്പോഴേക്കും മിക്കവാറും പൂർത്തിയായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇതൊക്കെയാണെങ്കിലും വിദ്യാഭ്യാസം, തൊഴിൽ എന്നിവയുടെ കാര്യത്തിൽ സമുദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അന്തരങ്ങൾ തുടർന്നുവന്നു. പട്ടികകൾ 5,6,7 ഇതുസംബന്ധിച്ചുള്ള 1971 ലെയും 1983 ലെയും വിവരങ്ങൾ നൽകുന്നു (അനുബന്ധം കാണുക).

1971ൽ പുരുഷൻമാരിൽ പകുതിയോളവും സ്ത്രീകളിൽ നാലിലൊരുഭാഗവും തൊഴിലാളികളായിരുന്നു. കുട്ടികളിൽ 60 ശതമാനംപേർ (അഞ്ചുമുതൽ പതിനാലുവരെ വയസ്സുള്ളവർ) സ്ക്കൂൾ വിദ്യാർത്ഥികളായിരുന്നു. തൊഴിലാളികളല്ലാത്തവരിൽ ഭൂരിപക്ഷം വീട്ടുജോലിയിലേർപ്പെട്ട സ്ത്രീകളായിരുന്നു. എങ്കിലും വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങളിലെ തൊഴിലാളികൾ, വിദ്യാർത്ഥികൾ, തൊഴിലെടുക്കാത്തവർ എന്നിവർ തമ്മിലുള്ള അനുപാതത്തിൽ വലിയ അന്തരമുണ്ടായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ആനുപാതികമായി ഏറ്റവും കൂടുതൽ തൊഴിലാളികൾ പട്ടികജാതികളിലായിരുന്നു-പുരുഷൻമാരിൽ 60 ശതമാനവും സ്ത്രീകളിൽ 58 ശതമാനവും. മറ്റു ജാതികളിലെ സമാനവിഭാഗങ്ങൾ എണ്ണത്തിൽ കുറവായിരുന്നു. മറിച്ച്, വിദ്യാർത്ഥികളുടെ അനുപാതം പട്ടികജാതിക്കാരിൽ ഏറ്റവും കുറഞ്ഞും നായൻമാരിൽ ഏറ്റവും കൂടിയുമിരുന്നു. അഞ്ചുമുതൽ പതിനാലുവയസ്സുവരെയുള്ള കുട്ടികളിൽ സ്ക്കൂളിൽ ചേർത്തവരുടെ തോതിലും ജാതിവ്യത്യാസമനുസരിച്ച് വലിയ വ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നു.

1983ൽ സ്ഥിതി പൊതുവെ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. എങ്കിലും മറ്റ് സമുദായങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് പട്ടികജാതിക്കാരിൽ ഏറിയ പങ്കും പണിയെടുക്കുന്നവരായി തുടർന്നതായി കണ്ടു. സ്ത്രീ-പുരുഷ പങ്കാളിത്തത്തിലും കാര്യമായ മാറ്റമുണ്ടായില്ല. മറ്റുസമുദായങ്ങളിലാകട്ടെ സ്ത്രീപുരുഷൻമാരുടെ തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തനിരക്കിലുള്ള വ്യത്യാസം വളരെ വലുതായിരുന്നു. നായൻമാർക്കിടയിലും ഈഴവർക്കിടയിലും തൊഴിലിലേർപ്പെട്ട പുരുഷൻമാരുടെ എണ്ണം അല്പാല്പം കൂടിയതായി കണ്ടു. തൊഴിലിലേർപ്പെട്ട സ്ത്രീകളുടെ എണ്ണം നായർസമുദായത്തിൽ കുറഞ്ഞുവന്നു. വിദ്യാർത്ഥികളുടെ അനുപാതത്തിലാകട്ടെ, 1983ൽ എല്ലാ വിഭാഗക്കാർക്കിടയിലും താരതമ്യേന നല്ല ഉയർച്ചയുണ്ടായി. 1971 മുതലിങ്ങോട്ട് മുസ്ലീങ്ങളുടെയും പട്ടികജാതിക്കാരുടെയും കുട്ടികൾക്കിടയിലും വിദ്യാർത്ഥികളുടെ സംഖ്യയിൽ വമ്പിച്ച വർദ്ധനവുണ്ടായി. ഗ്രാമീണരുടെ തൊഴിലവസരങ്ങൾ പ്രധാനമായും കാർഷികമേഖലയിലായിരുന്നു. 1971ൽ

70 ശതമാനത്തിലധികം തൊഴിലാളികൾ കൃഷിപ്പണിയിലേർപ്പെട്ടിരുന്നു. കർഷകരിൽ പലർക്കും സ്ഥിരം ആശ്രിതപണിക്കാരായി തൊഴിലാളികൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇവരിൽ മിക്ക വരും പരമ്പരാഗതമായി കൃഷിപ്പണിയി ലേർപ്പെട്ടിരുന്ന പുലയരും പറയരുമായിരുന്നു. നിശ്ചിതനിരക്കിലുള്ള ദിവസക്കൂലിയും (ഇത് കൂലിപ്പണിക്ക് സാധാരണ കൊടുത്തിരുന്നതി നേക്കാൾ കുറഞ്ഞ നിരക്കായിരുന്നു) ഉൽസവ ങ്ങളോ മറ്റ് മുഖ്യവിശേഷങ്ങളോ വരുമ്പോ ഴുള്ള മാമൂൽക്കടങ്ങളും ഈ പണിക്കാർക്ക് നൽകിപ്പോന്നു. എന്നാൽ പണ്ടത്തേതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി, തങ്ങളെ പണിക്കുനിർത്തി യിരുന്ന കൃഷിക്കാരുടെ കീഴിൽ പണിയില്ലാ താവുമ്പോൾ വേറെ കൂലിപ്പണിയന്വേഷിച്ച് പോകാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഇവർക്കുണ്ടായി രുന്നു. ഗ്രാമത്തിലെ കൂലിപ്പണിക്കാരിൽ പകു തിയിലധികവും പട്ടികജാതിക്കാരായിരുന്നു. ഏകദേശം അഞ്ചിൽ നാലുഭാഗം കൂലിപ്പണി ക്കാർക്കും തങ്ങളുടെ താമസസ്ഥലം അല്ലാ തെ വേറെ ഭൂമി ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പട്ടികജാതി ക്കാരായ കുറച്ച് വീട്ടുകാർ മറ്റ് തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, പറയസമു ദായക്കാർ പരമ്പരാഗതമായി ചെയ്തുപോന്നി രുന്ന ചൂരൽപ്പണി തുടർന്നുവന്നു. മണ്ണാൻസമു ദായക്കാർ അലക്കുപണിയെടുത്തു. എങ്കിലും ഇത്തരം കുലത്തൊഴിലിലൂടെ വളരെ കുറഞ്ഞ വരുമാനമേ സാദ്ധ്യമായിരുന്നുള്ളൂ. കുല ത്തൊഴിൽ തുടർന്ന മറ്റുസമുദായക്കാർ (ഉദാ ഹരണത്തിന്, ചെത്തുകാരായ ഈഴവർ, പു രോഹിതവൃത്തി ചെയ്യുന്ന മുസ്ലീങ്ങൾ) കുറെ ക്കൂടി മെച്ചപ്പെട്ട വരുമാനമുണ്ടാക്കി. വളരെ ക്കുറച്ച് ഗ്രാമവാസികൾ വാണിജ്യം, വ്യാപാ രം, എന്നിവ വഴി ഉയർന്നവരുമാനം സമ്പാദി ച്ചു. എന്നാൽ 1983ൽപ്പോലും പട്ടികജാതിക്കാ രിൽ നിന്നാരും അക്കൂട്ടത്തിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. നായൻമാരിൽ 30 ശതമാനത്തോളംപേർ മാസശമ്പളമുള്ള ജോലിക്കാരായിരുന്നു, പട്ടി കജാതിക്കാരിൽ കേവലം 2.1 ശതമാനവും.

1971 ലെയും 1983 ലെയും നിരീക്ഷണ ങ്ങളുടെ താരതമ്യം വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങ ളുടെ തൊഴിൽപങ്കാളിത്തത്തിലെ നൈരന്ത ര്യവും മാറ്റവും വ്യക്തമാക്കി. പരമ്പരാഗത മായി പണിയെടുക്കുന്ന ജാതികളിൽപ്പെട്ടവർ മിക്കവാറും എല്ലാവരും കൃഷിപ്പണിയെ തു ടർന്നും ആശ്രയിച്ചുവെങ്കിലും, പൊതുവെ കാർഷികമേഖലയിൽ ആശ്രിതത്തൊ ഴിൽസമ്പ്രദായവും തൊഴിലിന്റെ മറ്റ് ആശ്ര യരൂപങ്ങളും ഇല്ലാതായി. എല്ലാ സമുദായങ്ങ ളിലുംപെട്ട ചെറുകിടഭൂവുടമകൾ സാദ്ധ്യമായ എല്ലാ മേഖലകളിലും, കാർഷികമായാലും കാർഷികേതരമായാലും, തൊഴിലവസര ങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഉഴറി. പരമ്പരാഗതഭൂവുടമക ളായിരുന്ന നായർ, ഈഴവ എന്നീ സമുദായങ്ങ ളിൽപ്പോലും പ്രധാന ഉപജീവനമാർഗ്ഗം എന്നനിലയിൽ കാർഷികവൃത്തിക്ക് അപചയം സംഭവിച്ചു. കള്ളുചെത്ത്, കുട്ടമെടയൽ തുട ങ്ങിയ കിടമൽസരമില്ലാത്ത ചില ജാതിപ്പണി കൾ അതാതുജാതിക്കാരായ തൊഴിൽവിഭാഗ ങ്ങൾ തുടർന്നും ചെയ്തുപോന്നു. ശമ്പളവും സ്ഥിരവരുമാനവുമുള്ള തൊഴിലുള്ളവർ ഏറ്റ വും കുറവ് പട്ടികജാതിക്കാർക്കിടയിലായിരു ന്നു. അവർക്കാവശ്യമായ സാമ്പത്തികശക്തി യോ സാമൂഹികപ്രേരണയോ ഇല്ലാത്തതായി രുന്നു കാരണം. മുസ്ലീങ്ങളുടെ അവസ്ഥയും പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധാർഹമാണ്. 1971ൽ മുസ്ലീ ങ്ങളുടെ 40 ശതമാനം കർഷകത്തൊഴിലാളി കളായിരുന്നു. 1983 ആയപ്പോഴേക്കും ഇത് അല്പം ഉയരുകയാണുണ്ടായത് (45 ശതമാനം). 1971ൽ മുസ്ലീങ്ങളിൽ 2.3 ശതമാനത്തിനേ ശമ്പളമുള്ള ജോലിയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. 1983ലും ഇതിന് വലിയ മാറ്റം വന്നില്ല (4.3 ശതമാനം). എന്നാൽ ഗൾഫ് രാജ്യങ്ങൾ മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് പുതിയ അവസരങ്ങൾ നൽകി. മുസ്ലീങ്ങളിൽ 15 ശതമാനത്തോളം പേർക്ക് ഇപ്രകാരം ജോലികിട്ടി. വാണിജ്യ ത്തിലും വ്യാപാരത്തിലുമുള്ള അവരുടെ പങ്ക് കുത്തനെ ഇടിഞ്ഞു. മുസ്ലീങ്ങളെ മാറ്റി നിർത്തിയാൽ ഗൾഫ് അവസരം കൂടുതൽ കൈവന്നത് നായൻമാർക്കാണ് എന്നത് ശ്രദ്ധേ യമാണ്. അവരിൽ 4 ശതമാനത്തോളം പേർ ഗൾഫിലേക്ക് പോയി. പട്ടികജാതിക്കാരിൽ ഒരാൾക്കുപോലും അത് സാദ്ധ്യമായില്ല.

1983ലും വാണിജ്യ വ്യാപാരങ്ങളിൽ പട്ടികജാതിക്കാർക്ക് പങ്കാളിത്തമുണ്ടായിരുന്നില്ല.

ഗ്രാമത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസസൗകര്യങ്ങൾ കുറവായിരുന്നില്ല. ഒരു ഹൈസ്ക്കൂൾ ഗ്രാമത്തിൽത്തന്നെയും, സാങ്കേതികവിദ്യാലയങ്ങളും ഉപരിപഠനകേന്ദ്രങ്ങളും തൊട്ടടുത്ത പ്രദേശത്തും ഉണ്ടായിരുന്നു. സാക്ഷരതയുടെയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും നിലവാരത്തിൽ പൊതുവിൽ നല്ല പുരോഗതി നേടി. എങ്കിലും വിദ്യാഭ്യാസനേട്ടങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങൾ തമ്മിൽ അന്തരം ഉണ്ടായിരുന്നു. സാക്ഷരതാനിരക്ക് ഇങ്ങനെ: പുരുഷൻമാർ 60ശതമാനം, സ്ത്രീകൾ 50 ശതമാനം. വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങൾക്കിടയിലെ സാക്ഷരതാനിലവാരത്തിന്റെ അന്തരം ഏറെ വലുതായിരുന്നു. അവരുടെ പുരുഷൻമാരിൽ 30ശതമാനവും സ്ത്രീകളിൽ 20ശതമാനവുമേ സാക്ഷരരായിരുന്നുള്ളൂ. വിദ്യാർത്ഥികളുടെ അനുപാതത്തിലും സമുദായങ്ങൾ തമ്മിൽ അന്തരമുണ്ടായിരുന്നു. നായൻമാരിൽ 29ശതമാനം പുരുഷൻമാരും 24ശതമാനം സ്ത്രീകളും വിദ്യാഭ്യാസം നേടിക്കൊണ്ടിരിക്കേ, ഈഴവരിൽ 22 ഉം 20ഉം ശതമാനം, മുസ്ലീങ്ങളിൽ 15ഉം 19ഉം ശതമാനം എന്നിങ്ങനെയായിരുന്നു. പട്ടികജാതിക്കാരിലാകട്ടെ ഇത് യഥാക്രമം 9ഉം 8ഉം ശതമാനം വീതമായിരുന്നു. പട്ടികജാതിക്കാരുടെ കുട്ടികൾ സ്ക്കൂളിൽ ചേർന്നശേഷം മറ്റുള്ളവരെയപേക്ഷിച്ച് വളരെ നേരത്തേ പഠിത്തം നിർത്തുന്നതായും കണ്ടു. മറ്റുസമുദായക്കാരെ, പ്രത്യേകിച്ച് നായൻമാരെ അപേക്ഷിച്ച് പട്ടികജാതിക്കാരിൽ വളരെ കുറച്ചുപേർ മാത്രമേ അപ്പർപ്രൈമറിതലം കടന്നിരുന്നുള്ളൂ. ആദ്യത്തെ കൂട്ടരുടെ വിദ്യാഭ്യാസപരമായ മുന്നേറ്റത്തിന് സഹായകമായിത്തീർന്നത് ഭൂസ്വത്തുടമസ്ഥത, പാരമ്പര്യ വിദ്യാഭ്യാസപശ്ചാത്തലം എന്നിവയായിരുന്നു.

നിരക്ഷരത അതിവേഗം ഇല്ലാതായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. 1983 ആയപ്പോൾ നായൻമാരിലും ഈഴവരിലും നിരക്ഷരർ നാമമാത്രമായി. എന്നാൽ അപ്പോഴും മുസ്ലീങ്ങളിൽ പുരുഷൻമാരിൽ നാലിലൊന്നും സ്ത്രീകളിൽ മൂന്നിലൊന്നോളവും നിരക്ഷരരായിരുന്നു. പട്ടികജാതിക്കാരിലാകട്ടെ നിരക്ഷരത ഏറെ ഉയർന്നതോതിൽ നിലനിന്നു: പുരുഷൻമാരിൽ 42 ശതമാനവും സ്ത്രീകളിൽ 58 ശതമാനവും. ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസസൗകര്യങ്ങൾ അടുത്തുതന്നെ ലഭ്യമായിരുന്നിട്ടും, മെട്രിക്കുലേഷനുമുകളിലുള്ള യോഗ്യത നേടിയവർ ഗ്രാമത്തിൽ അധികമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അത്തരം യോഗ്യത നേടിയവരിൽ മിക്കവരും നായൻമാരും കുറച്ചുപേർ ഈഴവ, മുസ്ലീം സമുദായങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരുമായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ പഠനം പിന്തുണയ്ക്കാൻ സർക്കാർ സഹായം ലഭ്യമായിട്ടുപോലും പട്ടികജാതിക്കാരാരും അതിന് മുന്നോട്ടുവന്നതായി കണ്ടില്ല.

മേൽവിശകലനം ഗ്രാമീണസമൂഹത്തിലെ സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവുമായ പരിവർത്തനത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയെ ചിത്രീകരിക്കുന്നു. 1971, 1983 എന്നിങ്ങനെ രണ്ട് കാലബിന്ദുക്കളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഈ വിശകലനം വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങളുടെ കൈവശഭൂമി, തൊഴിൽ, വിദ്യാഭ്യാസനില എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ്. ഭൂപരിഷ്കരണം ജൻമിത്വത്തിന്റെയും കേന്ദ്രീകൃത ഭൂവുടമസ്ഥതയുടെയും പരമ്പരാഗത സ്വഭാവങ്ങൾക്ക് മാറ്റം വരുത്തി. കാർഷിക സമ്പ്രദായങ്ങളിലും ജലസേചനസൗകര്യങ്ങളിലുമുണ്ടായ അഭിവൃദ്ധി നല്ല വിളവർദ്ധനവുണ്ടാക്കി. പക്ഷേ പൊതുവേ പറഞ്ഞാൽ, ഇത്തരം മാറ്റങ്ങൾ പട്ടികജാതിക്കാരിലെ ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തെ സ്പർശിക്കാതെയാണ് കടന്നുപോയത്. അവർക്കുമുണ്ട് സ്വന്തമായി ഭൂമി; പക്ഷേ അത് പുരയ്ക്കുചുറ്റുമുള്ള തുണ്ടുഭൂമിയല്ലാതെ കൃഷിയോഗ്യമായ നിലമെന്ന് പറയാനാവില്ല. തൊഴിൽമേഖല വിലങ്ങുകളിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി. പക്ഷേ കാർഷിക മേഖലയിൽ കൂലിപ്പണിക്കുള്ള സാദ്ധ്യത ക്രമേണ പരിമിതമായിവരുന്നു. രാജ്യത്തിനകത്തും പുറത്തുമുള്ള കാർഷികേതരപ്രവൃത്തികളിലേക്ക് കടന്നുചെല്ലണമെങ്കിൽ സവിശേഷ തൊഴിൽവൈദഗ്ദ്ധ്യവും മൂലധനവും ഉന്നത വിദ്യാഭ്യാസവും ആവശ്യമാണ്. അവയാണെങ്കിൽ ഇന്നും ഗ്രാമീണ ജനസമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും ദുർബ്ബലരായ, പരിമിതികളേറെയുള്ള, പട്ടികജാതിക്കാർക്ക് കയ്യെത്താവുന്ന ദൂരത്തിലല്ല.

അനുബന്ധം

പട്ടിക 1

കൈവശാവകാശവും ഭൂസ്വഭാവവും, 1971

സമുദായം	വീടുകളുടെ എണ്ണം (ശതമാനം)	കൃഷിഭൂമിയുടെ വിസ്തീർണ്ണം (ശതമാനം)	ഓരോ വീടിനുമുള്ള ശരാശരി ഭൂമി (സെൻറ്	ഉടമാവകാശരീതികളനുസരിച്ച് തരംതിരിച്ചുള്ള ഭൂവിസ്തീർണ്ണങ്ങളുടെ അനുപാതം				കൃഷിരീതിയനുസരിച്ച് തരംതിരിച്ചുള്ള ഭൂവിസ്തീർണ്ണത്തിൻെറ അനുപാതം			
				ജൻമം (സ്വന്തം ഭൂമി)	കാണം (ഭേദപ്പെട്ട കൈവശാവകാശം)	വെറും പാട്ടം	ആകെ	പറമ്പ് (ശതമാനം)	പാടം ഒരുപ്പൂ (ശതമാനം)	പാടം ഇരുപ്പൂ (ശതമാനം)	ആകെ (ശതമാനം)
1. നായൻമാർ	24.0	49.6	271	26.9	38.4	34.7	100.0	39.0	43.2	17.8	100.0
2. ഈഴവർ	10.2	18.1	233	6.2	42.3	51.5	100.0	53.7	25.2	21.1	100.0
3. മുസ്ലീങ്ങൾ	41.1	27.2	87	15.6	27.0	57.4	100.0	52.7	29.1	18.2	100.0
4. പട്ടിക ജാതിക്കാർ											
i) ഭൂവുടമസ്ഥർ	22.2	5.1	30	28.7	9.4	61.9	100.0	85.9	7.3	6.8	100.0
ii) ഭൂരഹിതർ	2.5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
ആകെ	100.0	100.0	131	20.2	34.7	45.1	100.0	48.1	34.4	17.5	100.0

അവലംബം: ഫീൽഡ് സർവെ, 1971

പട്ടിക 2

കൈവശഭൂമിയുടെ വിസ്തീർണ്ണം, 1971

സമുദായം	നായൻമാർ		ഈഴവർ		മുസ്ലീങ്ങൾ		പട്ടികജാതിക്കാർ		ആകെ	
ഭൂവിസ്തൃതി	വീടുകൾ	വിസ്തീർണ്ണം	വീടുകൾ	വിസ്തീർണ്ണം	വീടുകൾ	വിസ്തീർണ്ണം	വീടുകൾ	വിസ്തീർണ്ണം	വീടുകൾ	വിസ്തീർണ്ണം
ഭൂരഹിതർ	-	-	-	-	-	-	10.3	-	2.5	-
1 മുതൽ 20 സെൻറ് വരെ	3.0	0.2	17.9	0.8	28.3	3.5	27.9	10.4	21.1	1.7
21 മുതൽ 50 സെൻറ് വരെ	28.8	3.3	32.1	4.6	32.7	10.5	51.5	49.4	36.4	7.9
51 മുതൽ 100 സെൻറ് വരെ	7.6	1.7	17.9	5.4	13.3	10.0	4.4	9.0	10.2	5.0
100 മുതൽ സെൻറ് വരെ	19.7	10.4	-	-	11.5	16.8	4.4	16.0	10.5	10.6
200 സെൻറിൽ കൂടുതൽ	40.9	84.3	31.1	89.2	14.2	59.2	1.5	14.9	19.3	74.8
ആകെ	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

അവലംബം: ഫീൽഡ് സർവെ, 1971

പട്ടിക 3

ക. ഭൂമിയുടെ കൈവശാവകാശം, 1983

കൈവശാവകാശത്തിന്റെ സ്വഭാവം	ആകെ കൃഷിഭൂമിയുടെ പങ്ക് (ശതമാനം)			
	നായർ	ഈഴവർ	മുസ്ലിം	പട്ടികജാതി
1. പരമ്പരാഗതമായ ഉടമസ്ഥാവകാശം	79.7	67.2	43.6	14.5
2. പരമ്പരാഗതമായി പാട്ടത്തിന് കിട്ടിയത്				
i) ഭൂപരിഷ്കരണപ്രകാരം ഉടമസ്ഥത നേടിയത്	2.6	16.8	12.8	22.1
ii) ഉടമസ്ഥത അനുവദിക്കാനുള്ളത്	-	3.5	2.0	10.7
3. അടുത്തകാലത്ത് വാങ്ങിയത്	17.7	12.5	41.6	30.1
4. സർക്കാരിൽനിന്ന് പതിച്ചുകിട്ടിയത്	-	–	–	22.6
ആകെ കൃഷിഭൂമി	100.0	100.0	100.0	100.0

ഖ. വിളവുൽപാദന രീതി, 1983

1. പാടം				
i) ഒരുപ്പൂ	-	5.4	1.9	2.8
ii) ഇരുപ്പൂ	23.1	42.1	23.1	2.1
iii) മുപ്പൂ	27.6	-	9.9	–
2. തെങ്ങിൻതോപ്പ്	22.2	24.7	20.0	5.4
3. കപ്പക്കൃഷി	2.5	2.3	10.1	10.2
4. വീടിരിക്കുംസ്ഥലം, പലവക കൃഷി തുടങ്ങിയവ	24.6	25.5	35.0	79.5
മൊത്തം കൃഷിഭൂമി	100.0	100.0	100.0	100.0
മൊത്തം ഭൂമിയുടെ ശരാശരി കുടുംബവിഹിതം (സെൻറ്)	178	86	76	28
വിളഭൂമിയുടെ ശരാശരി കുടുംബവിഹിതം (സെൻറ്)	130	64	50	6

അവലംബം: ഫീൽഡ് സർവെ, 1983

പട്ടിക 4

കൈവശാവകാശവും വിസ്തൃതിയും, 1971 ലും 1983 ലും

ഭൂവിസ്തൃതി	നായർ		ഈഴവർ		മുസ്ലിം		പട്ടികജാതിക്കാർ	
	1971	1983	1971	1983	1971	1983	1971	1983
ഭൂരഹിതർ	-	-	-	-	-	-	10.3	-
1 മുതൽ 20 സെൻറുവരെ	3.0	7.7	17.9	25.0	28.3	15.0	27.9	58.1
21 മുതൽ 50 സെൻറുവരെ	28.8	23.1	32.1	25.0	32.7	30.0	51.5	30.6
51 മുതൽ 100 സെൻറുവരെ	7.6	23.1	17.9	16.7	13.3	20.0	4.4	8.1
100 മുതൽ 200 സെൻറുവരെ	19.7	15.3	-	16.7	11.5	35.0	4.4	1.6
200 സെൻറിനുമേൽ	40.9	30.8	31.1	16.6	14.2	-	1.5	1.6
ആകെ	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

അവലംബം: ഫീൽഡ് സർവെ, 1971, 1983.

പട്ടിക 5

തൊഴിൽ നില, 1971ലും 1983ലും

വിവിധ വിഭാഗത്തിൽ പ്പെടുന്നവർ	1971				1983			
	പുരുഷൻമാർ (ശതമാനം)				പുരുഷൻമാർ (ശതമാനം)			
	നായർ	ഈഴവ	മുസ്ലിം	പട്ടികജാതികൾ	നായർ	ഈഴവ	മുസ്ലിം	പട്ടികജാതികൾ
തൊഴിലാളികൾ	48.9	46.2	46.7	60.0	54.3	53.6	44.9	59.4
വിദ്യാർത്ഥികൾ	29.3	21.7	15.4	9.0	22.8	29.3	34.8	22.3
തൊഴിലില്ലാത്തവർ	26.8	32.6	37.9	31.0	22.9	17.1	20.3	18.2
ആകെ ജനങ്ങൾ	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
5 മുതൽ 14 വയസ്സുവരെ യുള്ളവരിൽ വിദ്യാർത്ഥിക ളുടെ ശതമാനം	90.4	77.3	48.2	35.3	83.3	78.6	76.0	83.9
	സ്ത്രീകൾ (ശതമാനം)				സ്ത്രീകൾ (ശതമാനം)			
തൊഴിലാളികൾ	21.2	24.2	10.2	57.9	8.6	23.4	11.2	58.3
വിദ്യാർത്ഥികൾ	24.1	19.8	8.6	7.7	22.8	18.4	22.5	20.5
തൊഴിലില്ലാത്തവർ	54.7	56.0	61.2	34.4	68.6	66.3	59.5	21.2
ആകെ ജനങ്ങൾ	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
5 മുതൽ 14 വയസ്സുവരെ യുള്ളവരിൽ വിദ്യാർത്ഥിക ളുടെ ശതമാനം	91.7	80.0	31.5	31.5	100.0	75.0	77.3	74.4

അവലംബം: ഫീൽഡ് സർവെ, 1971, 1983.

പട്ടിക 6

തൊഴിൽ വിഭജനം, 1971

തൊഴിൽ	നായർ	ഈഴവർ	മുസ്ലിം	പട്ടികജാതികൾ
1. കാർഷിക കൂലിപ്പണിക്കാർ	25.8	36.9	40.8	67.6
2. അസ്വതന്ത്ര കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ	6.8	13.8	6.1	21.0
3. കർഷകർ	29.5	18.5	9.8	0.9
4. വാണിജ്യം, വ്യാപാരം	12.9	3.9	27.8	-
5. പരമ്പരാഗത ജാതിത്തൊഴിൽ	-	6.2[1]	7.0[2]	9.6[3]
6. ശമ്പളമുള്ള ജോലി	15.1	6.2	2.3	-
7. മറ്റ് സ്ഥിരം കൂലിത്തൊഴിൽ[4]	9.9	15.4	6.2	0.9
8. ആകെ തൊഴിലാളികൾ	100.0	100.0	100.0	100.0
9. ഓരോ വീട്ടിൽനിന്നുമുള്ള തൊഴിലാളികളുടെ ശരാശരിഎണ്ണം	1.0	2.1	1.6	3.2
10. ഒരുവീട്ടിലെ അംഗങ്ങളുടെ ശരാശരി എണ്ണം	6.21	6.39	6.47	5.44

കുറിപ്പ് : 1. കള്ളുചെത്ത് 2. മതപരമായ തൊഴിൽ 3. ഈറ്റത്തൊഴിൽ, അലക്കുജോലി 4. ഓട്, തീപ്പെട്ടി, വസ്ത്രം എന്നിവയുടെ ഉല്പാദനകേന്ദ്രങ്ങളിലും അറ്റകുറ്റപ്പണിസ്ഥലങ്ങളിലും പണിയെടുക്കുന്നവർ

അവലംബം: ഫീൽഡ് സർവെ, 1971

പട്ടിക 7

തൊഴിൽ വിഭജനം, 1983

തൊഴിൽ	നായർ	ഈഴവർ	മുസ്ലിം	പട്ടികജാതികൾ
1. കാർഷിക കൂലിപ്പണി	12.5	54.8	44.7	77.1
2. മറ്റു കൂലിപ്പണി	4.2	–	17.0	11.5
3. കർഷകർ	20.8	3.2	2.1	-
4. വാണിജ്യം, വ്യാപാരം	8.3	6.5	8.5	-
5. പരമ്പരാഗത ജാതിത്തൊഴിൽ	-	16.1[1]	-	7.3[2]
6. ശമ്പളമുള്ള ജോലികൾ	29.2	6.5	4.3	2.1
7. മറ്റു സ്ഥിരം കൂലിത്തൊഴിൽ[3]	20.8	12.9	8.5	2.1
8. ഗൾഫ് രാജ്യങ്ങളിലെ ജോലി	4.2	-	14.9	–
9. ആകെ തൊഴിലാളികൾ	100.0	100.0	100.0	100.0
10. ഓരോ വീട്ടിൽ നിന്നുമുള്ള തൊഴിലാളികളുടെ ശരാശരി എണ്ണം	1.85	2.59	2.35	3.10
11. ഒരു വീട്ടിലെ അംഗങ്ങളുടെ ശരാശരി എണ്ണം	5.39	6.59	7.9	5.26

കുറിപ്പ് : 1. കള്ളുചെത്ത് 2. ഈറ്റത്തൊഴിൽ 3. ഓട്, തീപ്പെട്ടി എന്നിവയുടെ ഉൽപാദനകേന്ദ്രങ്ങൾ, ഹോട്ടലുകൾ, അറ്റകുറ്റപ്പണിസ്ഥലങ്ങൾ എന്നിവയിലെ തൊഴിലുകൾ

അവലംബം : ഫീൽഡ് സർവെ, 1983

പട്ടിക 8

വിദ്യാഭ്യാസവ്യാപ്തി, 1971ലും 1983ലും

(അഞ്ചും അതിലധികവും പ്രായമുള്ളവർ)

വിദ്യാഭ്യാസ നിലവാരം	1971							
	പുരുഷൻമാർ (ശതമാനം)				സ്ത്രീകൾ (ശതമാനം)			
	നായർ	ഈഴവർ	മുസ്‌ലിം	പട്ടിക ജാതി കൾ	നായർ	ഈഴവർ	മുസ്‌ലിം	പട്ടിക ജാതി കൾ
നിരക്ഷരർ	7.0	13.2	40.8	69.7	15.7	28.0	67.2	78.9
പ്രൈമറിതലം	46.5	52.6	47.5	27.7	42.2	41.3	27.8	18.1
സെക്കൻററിതലം	43.9	31.6	10.8	2.6	40.2	29.3	4.6	2.9
സെക്കൻററിക്കുമുകളിൽ	3.2	2.6	0.9	-	0.5	1.3	0.3	–
ആകെ	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
	1983							
നിരക്ഷരർ	2.9	10.5	26.6	41.7	9.1	25.0	30.3	58.0
പ്രൈമറിതലം	17.6	52.6	45.9	43.7	24.2	36.1	51.3	33.3
സെക്കൻററിതലം	64.7	34.3	26.2	14.6	60.6	30.6	18.4	8.7
സെക്കൻററിക്കുമുകളിൽ	14.8	2.6	1.6	-	6.1	8.6	–	–
ആകെ	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

അവലംബം : ഫീൽഡ് സർവേ, 1971, 1983

പരിഭാഷ: കെ. നരേന്ദ്രനാഥ്

എം. മുരളീധരൻ, 1958-1995

പഠിക്കുന്ന കാലം മുതൽ മുരളീധരൻ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടു. പഠിപ്പിലും കളികളിലും തമാശപറയുന്നതിലും വികൃതിത്തരങ്ങളിലും തന്റേതായ ഒരു മിടുക്ക് മുരളിക്കുണ്ടായിരുന്നു. വായിച്ചു ലഭിക്കുന്ന അറിവിനെ തന്റെയും സുഹൃത്തുക്കളുടെയും നാടിന്റെയും അനുഭവങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ആലോചിച്ച് സ്വന്തമായ, ശ്രദ്ധേയമായ, അഭിപ്രായങ്ങളിലും നിരീക്ഷണങ്ങളിലും എത്തുന്ന മുരളിയുടെ രീതി പരിചയിച്ചവരെയെല്ലാം ആകർഷിച്ചിട്ടുണ്ടാവണം.

കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാലയിൽനിന്ന് 1980-ൽ ഒന്നാംക്ലാസ്സിൽ ചരിത്രം എം.എ. പാസ്സായ ഉടനെതന്നെ കോളേജദ്ധ്യാപകനായി ജോലി ചെയ്തുതുടങ്ങിയ മുരളീധരൻ കുറച്ചുകാലം കൊണ്ട് ഏറ്റവും മുൻനിരയിലുള്ള സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര പണ്ഡിതൻമാരോട് ഒപ്പത്തിനൊപ്പം സംവദിക്കാനുള്ള കഴിവ് നേടിയെടുത്തു. മഹാത്മാഗാന്ധി സർവ്വകലാശാലയിലെ സ്ക്കൂൾ ഒഫ് സോഷ്യൽ സയൻസസിൽ അദ്ധ്യാപകനായി നിയമിക്കപ്പെട്ട (1991) മുരളീധരൻ എം.ജി.എസ്സ്. നാരായണന്റെ മേൽനോട്ടത്തിൽ *ഉപനിഷത്തുകളിലെ വിദ്യാർത്ഥിഅദ്ധ്യാപക വ്യവഹാരങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ വിവക്ഷകൾ* എന്ന വിഷയത്തിൽ ഗവേഷണം പൂർത്തിയാക്കി ഡോക്ടറൽ ബിരുദം നേടി.

പ്രേമിച്ച് വിവാഹം കഴിച്ച സഹപാഠി രാധികയോടും മകൻ ഉണ്ണിയോടും കൂടെ കോട്ടയം ചുങ്കത്തുള്ള വാടകവീട്ടിൽ മുരളി വളരെ ലളിതമായാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. പക്ഷേ ആ ജീവിതം എത്ര സമ്പന്നമായിരുന്നു എന്ന് മുരളിയോട് സംഭാഷണത്തിലേർപ്പെടുന്ന ആർക്കും അനുഭവപ്പെടുമായിരുന്നു. ഉത്തരആധുനിക തത്വചിന്തയേയും സംസ്കാരചിന്തയേയും കുറിച്ചെന്നപോലെ വേദോപനിഷത്തുകളെക്കുറിച്ചും, കർണ്ണാടകസംഗീതത്തിലെ രാഗതാളങ്ങളെക്കുറിച്ചും മലയാള കഥാ-കവിതകളുടെ ഗുണദോഷങ്ങളെക്കുറിച്ചും സമകാല സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചും എല്ലാം ബുദ്ധിപൂർവ്വം, ആഴത്തിലുള്ള അറിവോടെ, സംസാരിക്കുന്നത് കേൾക്കാവുന്ന ഒരിടമായി എം. ഗോവിന്ദന്റെ മരണശേഷം കേരളത്തിൽ ആ വീടു മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു എന്നതാണെന്റെ അനുഭവം. അതിപ്പോൾ വിധി 'അടിച്ചുടച്ചിരി'ക്കുന്നു.

മുരളീധരൻ അധികമൊന്നും എഴുതിയിട്ടില്ല. നല്ലപോലെ എഴുതാനും സംസാരിക്കാനും കഴിവുണ്ടായിരുന്ന മുരളിക്ക് എഴുത്തുകാരനായോ ജ്ഞാനിയായോ പേരെടുക്കാൻ താൽപര്യമൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നത് എന്നെ അൽഭുതപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ബുദ്ധിജീവിക്കുപ്പായങ്ങളൊന്നും മുരളി ധരിച്ചിരുന്നില്ല. 'കാഴ്ചയിലൊരു കോൺസ്റ്റബിളിനെപ്പോലെ തോന്നിയാൽ മതി മാഷേ', എന്ന് ഒരിക്കലെന്നോട് പറഞ്ഞതോർക്കുന്നു.

1993 ജനുവരിയിൽ *കമ്മ്യൂണിറ്റീസ് ആൻഡ് കമ്മ്യൂണൽ പൊളിറ്റിക്സ് ഇൻ കേരള* എന്ന വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് കോട്ടയത്തു നടന്ന സെമിനാറിനു വേണ്ടിയാണ് ഇവിടെ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുന്ന *കേരളത്തിലെ ഹിന്ദുസമുദായരൂപീകരണം* എന്ന പ്രബന്ധം തയ്യാറാക്കിയത്. ആദ്യം എഴുതിയതിൽ പിന്നീട് പല മാറ്റങ്ങളും വന്നു. ചില ഭാഗങ്ങൾ തന്നെ പുതുതായെഴുതുകയുണ്ടായി. സെമിനാറിന്റെ ചുമതല എനിക്കുണ്ടായിരുന്നതിനാൽ ഞാൻ വളരെയേറെ നിർബ്ബന്ധിച്ചതുകൊണ്ടാണ് മുരളീധരൻ ഇതെഴുതിത്തുടങ്ങിയത് എന്നോർക്കുമ്പോഴുള്ള സന്തോഷം ഇന്ന് ദുഃഖവുമാണ്.

ഇംഗ്ലീഷിലെഴുതിയ ഈ ലേഖനം വിവർത്തനം ചെയ്യുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. ചില ചെറിയ ഭാഗങ്ങൾ വേണ്ടതുപോലെ മലയാളത്തിലാക്കാൻ എനിക്കു കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് വിട്ടുകളഞ്ഞിട്ടുണ്ട് - പ്രബന്ധത്തിന്റെ പ്രധാന ആശയങ്ങളെ ബാധിക്കാത്തവിധം. ഒട്ടേറെ അടിക്കുറിപ്പുകൾ അപൂർണ്ണമായിരുന്നതിനാൽ അവ തീർത്തും ഒഴിവാക്കി പകരം പ്രബന്ധത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് പുസ്തക-ലേഖനസൂചി ചേർത്തിരിക്കുന്നു. ഒരു പക്ഷേ വിവർത്തനത്തിൽ തെറ്റുകളും വന്നിട്ടുണ്ടാവാം. സംശയങ്ങളുള്ളവർക്ക് പത്രാധിപരുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാൽ ഇംഗ്ലീഷിലുള്ള മൂലകൃതി ലഭിക്കുന്നതാണ്.

എം. ഗംഗാധരൻ

കേരളത്തിലെ ഹിന്ദുസമുദായരൂപീകരണം

അധിനിവേശാധുനികതയിലെ പ്രക്രിയകളും ഘടനകളും

എം. മുരളീധരൻ

ഈ പ്രബന്ധം നാലു ഭാഗങ്ങളായിട്ടാണ്. ആദ്യഭാഗം സിദ്ധാന്തങ്ങളേയും പഠനപദ്ധതിയേയും സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. ഇത് മതം, രാഷ്ട്രീയം, സമുദായം എന്നിവ ഇന്ന് ഇടനെയ്യുന്നതെങ്ങനെ എന്നതിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായി പ്രാധാന്യമുള്ള ചില വേർതിരിവുകളെ കണ്ടെറിയാൻ സഹായിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേത് ആധുനികപൂർവ്വകേരളത്തിൽ സമുദായങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനത്തിൻെറ ചിത്രം തെളിയിക്കുന്നു. ഓരോ കാലഘട്ടത്തിനും പറ്റിയ വിധത്തിൽ അവതരിക്കാൻ തഞ്ചംനോക്കി നിൽക്കുന്ന കാലാതീതമായ ആത്മാക്കളാണ് സമുദായങ്ങൾ എന്നോണം സമുദായങ്ങളുടെ ചരിത്രമെഴുതുന്ന ഇന്നത്തെ രീതിയെ ഇത് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. മൂന്നാം ഭാഗം, ഒരു പ്രതിപാദനവിഷയം എന്ന നിലയ്ക്കും പ്രയോഗങ്ങളുടെ ഒരു ഗണം എന്ന നിലയ്ക്കും ഹിന്ദുസമുദായം സാദ്ധ്യമായിത്തീർന്നതിൻെറ വ്യവഹാരപരവും വ്യവഹാരേതരവുമായ സാഹചര്യങ്ങൾ വെളിവാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ്. ഹിന്ദുസമുദായ നിർമ്മാണത്തിൻെറ പ്രയോഗതന്ത്രങ്ങൾ പ്രാവർത്തികമാക്കപ്പെട്ട അധിനിവേശ ഇടങ്ങൾ ഏതെന്നും അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ 'നാടക'ത്തിലെ അഭിനേതാക്കൾ തങ്ങൾ ഹിന്ദുക്കളാണെന്ന ബോധമില്ലാതിരുന്ന ഘട്ടം കടന്ന് പൂർണ്ണമനസ്സോടെ, അത്യുൽസാഹത്തോടെ വർഗ്ഗീയവാദികളാവുന്ന പുതിയകാലത്തിൻെറ കഥയാണ് പ്രബന്ധത്തിൻെറ അവസാനഭാഗത്ത് വിഷയമാവുന്നത്.

തിമിംഗലം വേറെ, മൽസ്യം വേറെ: സങ്കൽപനപരമായ വേർതിരിവുകൾ

മൊരച്ച മതേതരവാദികൾക്ക് 'പഴയത് ചീത്തയാണ്' ; വർഗ്ഗീയവാദികൾക്കാണെങ്കിൽ 'പഴയത് നല്ലതാണ്'. രണ്ടുകൂട്ടർക്കും പഴയകാലത്തുണ്ടായിരുന്നത് എന്തെല്ലാമാണെന്നതിനെക്കുറിച്ച് സംശയമില്ല. 'മതേതരമത'ങ്ങളുടെ വക്താക്കൾക്ക് മതം, ജാതി, സാമ്പത്തികേതരപ്രതിഭാസങ്ങൾ എന്നീ കൊള്ളരുതായ്മകളെയൊക്കെ പഴയകാലത്തേക്ക് തള്ളാൻ ആവേശമാണ്. വർഗ്ഗീയാഭിമാനികളാകട്ടെ പഴയ കാലത്തുള്ളതിനെയെല്ലാം 'നമ്മുടെ' പൂർവ്വസ്വത്തായി കാണുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ന് ആധുനികത തകർന്നടിഞ്ഞത് ഒരു കുപ്പക്കൂമ്പാരമായി കിടക്കുന്നുണ്ട്. അപ്പോൾ ഭൂതത്തെ ആരാധിക്കുന്നവർക്കനുകൂലമാണ് ഭാവി എന്നുവന്നിരിക്കുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ നമുക്ക്

മതേതരത്വത്തിന്റെ ഒരു വിമർശം രൂപപ്പെടു ത്തേണ്ടതുണ്ട്. ഇത് കൂടുതൽ യാഥാർത്ഥ്യ ബോധത്തോടെ മതം, രാഷ്ട്രീയം, സമുദായ ങ്ങൾ എന്നിവയെ നോക്കിക്കാണാൻ സഹായ കമാവും.

ഇന്ന് നടക്കുന്ന വർഗ്ഗീയതാപഠനങ്ങളിൽ നിന്ന് സമുദായരൂപീകരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളെ നാം വേർതിരിച്ചു കാണേണ്ടതുണ്ട്. വർഗ്ഗീയതാപഠനങ്ങൾ വൈദ്യശാസ്ത്രപദാവ ലിയാണുപയോഗിക്കുന്നത്. വർഗ്ഗീയതയുടെ ലക്ഷണങ്ങളും കാരണങ്ങളും, അത് 'പകരു' ന്നതിന്റെ സാഹചര്യങ്ങളും കണ്ടെത്തിക്കൊ ണ്ട് രോഗനിർണ്ണയനം നടത്തണം. അതിനെ എങ്ങനെ 'തടയാം', 'സുഖപ്പെടുത്താം' എന്ന തും ഈ വൈദ്യശാസ്ത്രചിന്തയുടെ ഭാഗമാ ണ്. മതേതരചിന്താപദ്ധതിയിൽ അത് സം സ്കാരത്തിന് വിരുദ്ധമായ ഒരു പ്രാകൃതവിഷ യമാണ് - പകർച്ചവ്യാധിയായോ കൊടുങ്കാറ്റാ യോ പ്രകൃത്യതീത പ്രതിഭാസമായോ രൂപകൽ പന ചെയ്യപ്പെടേണ്ട ഒന്ന്. വർഗ്ഗീയതാപഠന ങ്ങൾ സമുദായരൂപീകരണത്തെയും അതിന്റെ ചലനക്രമത്തെയും ലാഘവത്തോടെ 'കലാപ'പഠനങ്ങളുമായി ഇടകലർത്തുന്നതും കാണാം. സമുദായങ്ങൾ എല്ലായ്പോഴും ഒരേ രീതിയിൽ നിലനിൽക്കുന്നവയും സൗകര്യം കിട്ടുമ്പോഴെല്ലാം പോരുപിടിക്കുന്നവയുമാണ് എന്ന മുൻധാരണയാണ് ഇവിടെ. എന്നാൽ ഇതിന്റെ വിപരീതവും ശരിയാവാം എന്നത് അവഗണിക്കപ്പെടുന്നു. കലാപങ്ങൾ സമുദായ ങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചേക്കും - അവയ്ക്ക് നീണ്ട ആയുസ്സ് ഇല്ലെങ്കിൽ പോലും.

മതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സ്വത്വത്തെ ഉണ്ടാക്കു കയും, മറ്റു മതപരമായ സ്വത്വങ്ങൾക്കെതി രായി അതിനെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഒന്നായാണ് ഈ പ്രബന്ധം വർഗ്ഗീയതയെ നിർവ്വചിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ഊന്നൽ പ്രവർത്ത നങ്ങളിലൂടെ സ്വത്വത്തിന്റെ ഘടനയെ രൂപ പ്പെടുത്തുന്നു എന്നതിലാണ്. ശരിയോ തെറ്റോ ആയ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ ഘടനയിലല്ല. ഈവിധമുള്ള നിർവ്വചനം, പ്രാമുഖ്യമുള്ള രണ്ട് ചിന്താപദ്ധതികളിൽ നിന്ന് - ഉദാരവാദ ചിന്തയിൽ (ലിബറൽ തോട്ട്) നിന്നും ഇടതു പക്ഷചിന്താപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും - നമ്മെ വേറിട്ടു നിർത്തുന്നു.

നെഹ്റുവിന്റെ പ്രസ്താവന ഉദാരവാദ ചിന്താരീതിയെ ഉദാഹരിക്കുന്നു:

വിദേശാധിപത്യത്തിനെതിരായുള്ള ദേശീയസ മരത്തിനു പുറമെ ഇന്ന് ഇന്ത്യയിലുള്ള ഒരു ആഭ്യന്തരസംഘർഷം ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥ യുടെ ബാക്കിയിരിപ്പുകളും ആധുനികാശയ ങ്ങൾ, സ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവയും തമ്മിലുള്ള താണ്... ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സ് പ്രതി നിധീകരിക്കുന്ന ദേശീയ പ്രസ്ഥാനം ഈ പുതിയ ആശയങ്ങൾ, സ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവ യിലേക്കുള്ള ചരിത്രപ്രധാനമായ വളർച്ചയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു എന്നതിൽ സംശയ മില്ല. എങ്കിലും അവയെ പഴയ അടിത്തറ കൾക്ക് ഇണങ്ങുന്ന വിധത്തിലാക്കിയെടുക്കാൻ അത് (ദേശീയ പ്രസ്ഥാനം) ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. ...ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ സവിശേഷവും കർക്കശ വുമായ സാമൂഹ്യഘടന വികസനം തടസ്സപ്പെ ടുത്തുന്നതാണ്. ഇത് മറ്റു വിഭാഗങ്ങളെ ഭയപ്പെ ടുത്തുന്നുമുണ്ട്. പക്ഷേ ഈ ഘടനയുടെ അടി ത്തറ തകരുന്നുണ്ട്, അതിന്റെ കർക്കശത്വം അതിവേഗം ഇല്ലാതാവുന്നുണ്ട്. ദേശീയപ്ര സ്ഥാനം വിപുലമായ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹ്യാ ടിസ്ഥാനത്തിൽ വളരുന്നത് തടയാൻ അത് ശക്തവുമല്ല. ഇസ്ലാമിലാകട്ടെ ഫ്യൂഡൽഘ ടകങ്ങൾ ശക്തമായി തുടരുകയാണ്. മതവി ശ്വാസികളുടെമേൽ പൊതുവെ നേതൃത്വം കയ്യാളുന്നതിൽ അതു വിജയിച്ചിട്ടുമുണ്ട്.

വർഗ്ഗീയതയെ സംബന്ധിച്ച ഉദാരവാദപ രമായ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ ഘടനയെ താഴെ ചേർക്കുന്ന വിധത്തിൽ ക്രമപ്പെടുത്തിക്കാ ണാം: (ക) സമുദായങ്ങളേയും വർഗ്ഗീയതയേ യും ഭരണകൂടവും എഴുത്തുകാരനും കാണു ന്നത് ഒരേ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നാണ്. അതിന്റെ സ്വരം സർവ്വജ്ഞന്റെയും സർവ്വശക്തന്റേ തുമാണ്. (ഖ) ആധികാരികമായ ഈ കാഴ്ച പ്പാട് രാഷ്ട്രത്തിന്റേതായി അല്ലെങ്കിൽ പൗര സമൂഹത്തിന്റേതായി തീരുന്നു. രാഷ്ട്രമോ പൗരസമൂഹമോ യഥാർത്ഥ സ്വത്വമാണ്. മതം, ജാതി തുടങ്ങിയ സമുദായങ്ങൾ അജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് രൂപം കൊള്ളുന്നവയാ ണ്, അയഥാർത്ഥവുമാണ്. (ഗ) ദേശീയമ

ല്ലാത്ത സമുദായങ്ങൾ യഥാർത്മല്ലെന്നതിനാൽ നന്നല്ല. (ഘ) പക്ഷേ നിർഭാഗ്യവശാൽ അത്തരം സമുദായങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നു; അവ ദേശരാഷ്ട്രത്തിൻെറ യുക്തിയെ കുഴപ്പത്തിലാക്കുന്നു. (ങ) അതുകൊണ്ട് സത്യധർമ്മങ്ങൾ സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ സമുദായങ്ങളുടെ അയഥാർത്ഥസ്വഭാവം തുറന്നുകാണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഏറ്റവും നല്ല സാഹചര്യങ്ങൾ നിലനിൽക്കുമ്പോൾ ഇത് സ്വാഭാവികമായി സംഭവിക്കും; ചരിത്രം യുക്തിയെ സാക്ഷാൽക്കരിക്കുന്നതോടെ കാലത്തിനു യോജിക്കാത്ത അത്തരം കാര്യങ്ങളെ മായ്ച്ചുകളയും.(ച) അതേസമയം, യുക്തിക്ക് നിരക്കാത്തവ ഗൂഢമായി 'സ്വകാര്യത'യുടെ നിസ്സാരതയിൽ നിലനിന്നേക്കാം; യുക്തി പൊതുമണ്ഡലത്തിലുള്ള അതിൻെറ പ്രവർത്തനം പൂർത്തിയാക്കുന്നതുവരെ മാത്രമേ അതു ബാക്കിയാവുന്നുള്ളു.

ഇടതുപക്ഷ (അല്ലെങ്കിൽ മാർക്സിസ്റ്റ്) സമീപനത്തിൽ വർഗ്ഗീയതയെക്കുറിച്ച് ലളിതവും സങ്കീർണ്ണവുമായ ഭാഷ്യങ്ങളുണ്ട്. രണ്ടിലും സമുദായത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകൾ അന്തർലീനമാണ്. ലളിതമായ ഭാഷ്യം വർഗ്ഗീയതയെ മദ്ധ്യകാലത്തെ ഹിന്ദു-മുസ്‌ലീം സംഘട്ടനങ്ങളുടെ 'തുടർച്ച'യായി കാണുന്നു; ഫ്യൂഡൽ അല്ലെങ്കിൽ ആധുനികപൂർവ്വ പിന്നോക്കാവസ്ഥയായും. ഇതിൻെറ കൂടുതൽ പരിഷ്കരിച്ച ഭാഷ്യങ്ങൾ നവീന കേംബ്രിഡ്ജ് ചരിത്രപദ്ധതിയിൽ കാണാം. ഭൂതകാലത്തിൽ വർഗ്ഗീയതയുടെ സാധൂകരണം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന വർഗ്ഗീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള നവീന വ്യവഹാരമാണ് അതിനെ മദ്ധ്യകാലഘട്ടത്തിലേക്ക് എത്തിക്കുന്നത്. അതായത്, വിശകലനത്തിൽ പലപ്പോഴും സമകാലീനാവസ്ഥ ഭൂതത്തിന് ഹേതുവാകുന്നു. ആധുനികത, വികസനം, രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണം എന്നിവകൊണ്ട് വർഗ്ഗീയത ഇല്ലാതാവുമെന്ന ധാരണയാണ് ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്. ഉത്തരേന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ വിശകലനത്തിന് ഒരുപക്ഷേ സാംഗത്യമുണ്ടായാലും, തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ഇത് പരിശോധിക്കേണ്ട കാര്യമേയില്ല. എന്നിട്ടും ഈയിടെ ചില ഹൈന്ദവവാദികൾ ടിപ്പു സുൽത്താനെ ഹിന്ദുവിരോധിയായും വിഗ്രഹങ്ങൾ തകർത്തവനായും ചിത്രീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇത് പ്രാദേശികവർഗ്ഗീയതയ്ക്ക് മദ്ധ്യകാലത്തിൻെറ ചെലവിൽ ശക്തിപ്പെടാൻ സൗകര്യം നൽകുകയുണ്ടായി. ഇതിനെതിരുള്ള ചില ഇടതുപക്ഷ ചരിത്രകാരൻമാർ, സദുദ്ദേശ്യത്തോടെയാണെങ്കിലും ടിപ്പു സുൽത്താനെ മതേതരത്വത്തിൻെറ അപ്പോസ്തലനാക്കികൊണ്ട്, ഭൂപരിഷ്കരണത്തിൻെറ ജനയിതാവ്പോലും ആക്കിക്കൊണ്ട്, കാര്യങ്ങൾ കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണമാക്കിയിരിക്കുന്നു. അതേപോലെ ഇന്നത്തെ വർഗ്ഗീയസംഘർഷങ്ങളെ കച്ചവടക്കാര്യത്തിൽ തീരപ്രദേശത്തുള്ള അറബികളുമായുണ്ടായിരുന്ന സംഘർഷങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നതും നിഷ്ഫലമാണ്. ഈ സദുദ്ദേശ്യത്തോടൊപ്പം ചരിത്രബോധവുമുണ്ടെങ്കിൽ മതേതരത്വം, വർഗ്ഗീയത എന്നീ തരംതിരിവുകൾക്ക് ആധുനികസന്ദർഭത്തിൽ മാത്രമാണ് പ്രസക്തിയുള്ളത് എന്ന് അറിയുമായിരുന്നു. പക്വതയുള്ള മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്ത ഉത്തരേന്ത്യയുടെ കാര്യത്തിൽപോലും വർഗ്ഗീയതയ്ക്ക് മദ്ധ്യകാലത്തിൽ വേരുകളുണ്ടെന്നതിനെ നിഷേധിക്കുന്നുണ്ട് - വർഗ്ഗീയതയുടെ കാലക്രമത്തെക്കുറിച്ച് ചില ചെറിയ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിൽപോലും. ബഹുജനപങ്കാളിത്തമാണ് മാനദണ്ഡമെങ്കിൽ, വർഗ്ഗീയതയുടെ പിറവി 1920കളിൽ നിന്നാണെന്ന് ബിപൻ ചന്ദ്ര കരുതുന്നു. സുമിത് സർക്കാർ 1880കളിലാണ് വർഗ്ഗീയതയുടെ ആരംഭം കാണുന്നത്. ഉറുദു-ദേവനാഗരി തർക്കങ്ങൾ, ഗോസംരക്ഷണ ലഹളകൾ, പെൺകുട്ടികളുടെ വിവാഹപ്രായത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള വിവാദങ്ങൾ എന്നിവയാണ് ബന്ധപ്പെട്ട പ്രധാന സംഗതികൾ. അത്തരം വർഗ്ഗീകരണമോ ഘട്ടനിർണ്ണയമോ കേരളത്തിൻെറ കാര്യത്തിൽ പ്രയോജനപ്പെടുകയില്ല. ഇവിടെ ആധുനികപൂർവ്വ സാമൂഹ്യരൂപങ്ങൾക്ക് മതവിശ്വാസത്തിലടിസ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുപോലെ തന്നെ അബദ്ധമാണ് കേരളത്തെ മതസൗഹാർദ്ദത്തിൻെറ ദേശമായി എടുത്തുകാണി

ക്കുന്നതും. ഇത് പ്രബന്ധത്തിൻെറ രണ്ടാം ഭാഗത്തിൽ വിശദമാക്കാം.

മുതലാളിത്തം പോലുള്ള ആധുനിക സാമൂഹ്യരൂപീകരണങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി വർഗ്ഗീയതയെ കാണാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ മാർക്സിസ്റ്റ് നിലപാട് വളരെ ബലവത്താണ്. കൊളോണിയലിസത്തിന് പ്രയോജനപ്രദം എന്ന നിലയ്ക്കും അതിൻെറ നിർമ്മിതി എന്ന നിലയ്ക്കും വർഗ്ഗീയത ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആദ്യത്തേതനുസരിച്ച് വർഗ്ഗീയത ഇന്ത്യൻ ജനതയെ വിഭജിച്ചുകൊണ്ട് കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടത്തെ സഹായിച്ചു. രണ്ടാമത്തെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ അത് കോളോണിയലിസ്റ്റ് ഭരണത്തിൻ കീഴിലെ അത്യന്തം ഭിന്നസ്വഭാവമുള്ള സംഘർഷങ്ങളെ മായ്ച്ചുകളഞ്ഞ ഒരു ഭരണനിർവ്വഹണഭാഷാപ്രയോഗവും തൻമൂലം വർഗ്ഗീകരണനടപടിക്രമത്തിൻെറ ഫലവുമാണ്. വർഗ്ഗീയതാവിശകലനത്തിൽ സാമ്പത്തികവർഗ്ഗത്തെ ഉൾച്ചേർക്കുന്നത് പ്രത്യേക സാമ്പത്തികവർഗ്ഗത്തിലെ പങ്കാളിത്തം, വർഗ്ഗപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ നിഗൂഢവൽക്കരണം തുടങ്ങിയ പതിവ് മാർക്സിസ്റ്റ് രീതികളിലൂടെതന്നെ.

ആദ്യത്തേത്, ഏതു വർഗ്ഗത്തിൽപെട്ടവർ എന്നത്, ഇന്ന് ഗൗരവത്തിൽ പരിഗണിക്കേണ്ടതില്ല. കാരണം ബഹുജനാടിസ്ഥാനമുള്ളവയും ജനപ്രിയം നേടിയവയുമാണ് ഇന്നത്തെ വർഗ്ഗീയസംഘടനകൾ. അവ മേലാളരുടെ കൗതുകവസ്തുക്കളല്ല. വർഗ്ഗപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ കാര്യവും അതുപോലെ. സ്വന്തം ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്കായി മുതലാളിവർഗ്ഗം എന്തുകൊണ്ട് വർഗ്ഗീയതയെ തെരഞ്ഞെടുക്കണം എന്നത് വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നില്ല. മാത്രമല്ല ഇന്ത്യൻ മുതലാളിവർഗ്ഗം മതേതരസ്വഭാവമുള്ളതാണ് എന്നും വാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടല്ലോ. വർഗ്ഗീയാക്രമങ്ങൾ മുതലാളിത്ത താൽപര്യങ്ങൾക്ക് വിപരീതമായിത്തീർന്നേക്കാമെന്ന പ്രശ്നവുമുണ്ട്. യൂറോപ്പിലെ ഫാസിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഇടത്തരക്കാരുടേതാണെന്ന് കരുതപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇന്ത്യനവസ്ഥയിൽ ഇതിനു സമാന്തരം കാണുക എളുപ്പമല്ല. അൽപം വ്യത്യസ്തമായൊരു അനുമാനം, വർഗ്ഗീയത യഥാർത്ഥമാവുമ്പോൾ അതിൻെറ സാമ്പത്തികവർഗ്ഗമാനങ്ങൾ മറയ്ക്കപ്പെടുകയും മങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ്. ഇസഡ് കെ. ഹസൻെറ താഴെ ചേർക്കുന്ന വരികൾ ഈ രീതിയെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

> *ശിഥിലീകൃതവും അസമവുമായ മുതലാളിത്ത വികാസം പിന്നോക്കാവസ്ഥയെ സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ പിന്നോക്കാവസ്ഥ വർഗ്ഗീയതയുടെ വളർച്ചയ്ക്കനുകൂലമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. ചില വിഭാഗങ്ങൾ മറ്റു വിഭാഗങ്ങളെ സംശയത്തോടെ മാത്രമല്ല, ശത്രുതയോടെയും വീക്ഷിക്കുന്ന നിലയും സാമ്പത്തികമായ മുരടിപ്പ് സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ട്. ചുരുക്കം ജോലികൾക്കും ഇളവുകൾക്കും വേണ്ടി മത്സരമുണ്ടാവുന്നു. വർഗ്ഗങ്ങൾ തമ്മിലും വർഗ്ഗങ്ങൾക്കുള്ളിലുമുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ സമുദായത്തിൻെറയും വർഗ്ഗീയതയുടെയും ബോധമാക്കി തിരിച്ചുവിട്ട് സ്വന്തം ഇടുങ്ങിയ താൽപര്യങ്ങൾ സാധിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ ബൂർഷ്വാ പാർട്ടികൾ വിജയിച്ചിരിക്കുന്നു.*

ഇത്തരം വിശദീകരണങ്ങൾക്ക് വർഗ്ഗപരമായ കാഴ്ചപ്പാടിനെ പൂർവ്വകൽപന ചെയ്യേണ്ടതില്ല, മറിച്ച് വർഗ്ഗതാൽപര്യത്തെ മാത്രമേ അംഗീകരിക്കേണ്ടൂ. മേലാളവർഗ്ഗങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽപോലും, എന്തു സംഭവിക്കുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ 'താൽപര്യം' വിവരിക്കപ്പെടാം. മതസമുദായത്തെ വർഗ്ഗത്തിനല്ല രാഷ്ട്രത്തിന് മുഖാഭിമുഖമാക്കാൻ ശ്രമിച്ച ആദ്യകാല ദേശീയവാദപാരമ്പര്യത്തിന് എതിരെ ഈ വർഗ്ഗന്യൂനീകരണത്തെ നിർത്താൻ ഉപകരിക്കുന്ന ഒന്നായിട്ട് 'താൽപര്യ'ത്തെ കാണേണ്ടതില്ല. അന്ന് (മത)സമുദായം രാഷ്ട്രത്തെ വിഭജിക്കുന്നതായും അങ്ങനെ ശത്രുവിനെ സഹായിക്കുന്നതായുമാണ് കണ്ടത്. ഇന്ത്യൻ വലതുപക്ഷം ഇതിനകം ഈ 'അഖണ്ഡരാഷ്ട്ര'വ്യവഹാരത്തിൻെറ പല വശങ്ങളും ഏറ്റെടുത്തു കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ളതിനാൽ വർഗ്ഗീയതയിൽനിന്ന് അത് എത്ര കണ്ട് അകലെയാണെന്നത് കൃത്യമായി അറിയുക വയ്യ.

'കപടബോധ'സിദ്ധാന്തത്തെ ആസ്പദമാക്കിയും സാമ്പത്തികവർഗ്ഗ-വർഗ്ഗീയതാ ബന്ധം വിശദീകരിക്കാറുണ്ട്. ഇവിടെ വാദം ഈ വിധ

ത്തിലാണ് നീങ്ങുന്നത്. (ക) മതസമുദായങ്ങളിലെ അംഗങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് മാത്രമായി ആർക്കും ഭൗതികതാൽപര്യങ്ങളൊന്നുമില്ല; ഒരു രാഷ്ട്രത്തിലെയോ വർഗ്ഗത്തിലെയോ അംഗങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് മാത്രമാണ് അവർക്ക് താൽപര്യങ്ങളുണ്ടാവുന്നത്. (ഖ) എന്നിരിക്കിലും മതസമുദായാംഗങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് അവർ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ താൽപര്യങ്ങളുണ്ടെന്ന് ധരിക്കുകയും അതിനു പ്രചാരണം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉദാ: തൊഴിലിനും തെരഞ്ഞെടുപ്പ് നേട്ടങ്ങൾക്കും വേണ്ടി. (ഗ) ഇതൊരു വെറും തെറ്റിവല്ല, ഭൗതികാവസ്ഥയിൽ വേരുകളുള്ളതും ആ അവസ്ഥയെത്തന്നെ സ്വാധീനിക്കുവാൻ കഴിവുള്ളതുമായ അറിവാണ്. (ഘ) യഥാർത്ഥത്തിൽ വർഗ്ഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വിടവുകൾക്കു പരിയായി വിശ്വസിച്ചുപോരുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണത്; രാഷ്ട്രത്തെയും വർഗ്ഗത്തെയും സംബന്ധിച്ചുള്ള യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ കാണുന്നില്ലെന്നതിനാൽ അത് രാഷ്ട്ര-വർഗ്ഗ താൽപര്യങ്ങൾക്ക് ദോഷകരമാണ്. മാർക്സിസത്തിന്റെ പുതിയ പാഠങ്ങൾക്കുള്ള ഗുണം അവ ഏറെ ലളിതവൽക്കരണത്തിനു മുതിരുന്നില്ല എന്നതാണ്. സങ്കൽപസ്വഭാവമുള്ളതാണെങ്കിലും സമൂഹത്തിൽ അടിസ്ഥാനമുള്ളതിനെ അതിനു കാണാൻ കഴിയുന്നു. മതസമുദായത്തിനെതിരെ രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും വർഗ്ഗത്തിന്റെയും പ്രാമുഖ്യം സ്ഥാപിക്കാൻ മാർഗ്ഗങ്ങളൊന്നുമില്ല എന്നതാണ് ഈ പഠനങ്ങളുടെ പ്രധാന സൈദ്ധാന്തിക ബലഹീനത.

വർഗ്ഗീയതാപഠനങ്ങളുടെ ഒരു വലിയ പോരായ്മ അവ വർഗ്ഗീയതയുടെ സാമൂഹ്യസ്വഭാവത്തെ കാര്യ-കാരണ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കാണുന്നു എന്നതാണ്. ഇയ്യിടത്തെ ഒരു പഠനത്തിൽനിന്നുള്ള താഴെ ചേർക്കുന്ന ഭാഗം ഈ സങ്കൽപനത്തിന്റെ ബലഹീനത തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്.

ജാതീയവും മതപരവുമായ വ്യക്തിത്വങ്ങൾ പൊതുജീവിതത്തിലും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിച്ചു. ആദ്യകാലങ്ങളിലെ സംവാദങ്ങൾ, പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, സംഘടനകൾ എന്നിവയെല്ലാം ജാതി-മത വിഭാഗങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചു. നാടകവേദിപോലും ഇതടിസ്ഥാനമാക്കിയായിരുന്നുവെന്ന് ബോംബെയിലെ ഹിന്ദുനാടകവേദിയും പാർസിനാടകവേദിയും മറ്റും ദൃഷ്ടാന്തീകരിക്കുന്നു. അതിനാൽ വ്യക്തിയുടെ പൊതുജീവിതം ജാതി-മത സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാത്രമാണ് നിലനിന്നത്. ദേശീയതലത്തിൽ മതസംഘടനകൾ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. പക്ഷേ പ്രാദേശികതലങ്ങളിൽ അവ നിലനിന്ന് പ്രവർത്തിച്ചുപോന്നു. ഇതുകൊണ്ട് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വർഗ്ഗീയസംഘടനകളും സംഘർഷങ്ങളും അത്ര സാധാരണമായിരുന്നില്ല.

ഇവിടെ പ്രതീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന കാര്യകാരണബന്ധം ഇപ്രകാരമുള്ളതാണ്: മതം സ്വകാര്യജീവിതത്തിൽ > മതം പൗരസമൂഹത്തിൽ > മതത്തിന്റെ പേരിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങൾ. സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ ഈ ഓരോ ഘട്ടവും രൂപപ്പെടുന്നതിനുള്ള മുന്നുപാധികൾ സംജാതമാക്കും എന്നാണ് കരുതുന്നത്. വർഗ്ഗീയതയുടെ ധർമ്മം അത്തരം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ മൂടിവയ്ക്കുക എന്നതാണ്. ആധുനികപൂർവ്വ ആശയങ്ങളെ പരിശോധിക്കുന്ന മറ്റേതൊരു അവസരത്തിലുമെന്നപോലെ ക്ലാസിക്കൽ മാർക്സിസ്റ്റ് പദ്ധതി ദുർബ്ബലമായ പ്രതിഷേധം, കപടാവബോധം, ആധിപത്യപ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്നിവയാണ് വർഗ്ഗീയതയുടെ കാരണമെന്നു കണ്ടെത്തുന്നു. യൂറോപ്യേതരസമൂഹങ്ങളിലെ പ്രത്യേക മതരൂപങ്ങളെക്കുറിച്ചോ, കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ അതിന്നുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചോ വേണ്ടത്ര പരിഗണിക്കാതെയാണ് ഇത്തരം രീതിപദ്ധതി പ്രയോഗിക്കുന്നത്. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിയുന്ന രണ്ട് അനുമാനങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമത്, വർഗ്ഗീയത പരമ്പരാഗത അധിനിവേശത്തിന്റെ പോരായ്മയുടെ ഫലമാണ്. മതസമുദായങ്ങൾ വേണ്ടതുപോലെ വകവരുത്തപ്പെട്ടില്ല. അതുമൂലം വളരെയേറെ 'അവശിഷ്ടങ്ങളും' 'മുഴുമിക്കാത്ത പണി'കളുമുണ്ട്. ആഫ്രിക്കയിലും ലാറ്റിനമേരിക്കയിലും ചെയ്തതുപോലെ പണി മുഴുമിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ കൊളോണിയലനന്തര രാഷ്ട്രസമൂഹനിർമ്മാണം കലർപ്പില്ലാത്ത ബൂർഷ്വാ-ജനാധിപത്യ ഭരണകൂടത്തിൽ ആരംഭിക്കാമാ

യിരുന്നു. രണ്ടാമത്, മതങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നതെങ്കിലും വർഗ്ഗീയതയില്ലാത്ത ഒരു സമുദായത്തെ സങ്കൽപിക്കാൻ മാർക്സിസമടക്കമുള്ള മതേതര ചിന്താപദ്ധതികൾക്ക് കഴിയുന്നില്ല. അപ്പോൾ വർഗ്ഗീയത ഇല്ലാതാക്കണമെങ്കിൽ ഒരു സാമൂഹ്യശക്തിയെന്ന മതത്തിൻെറ പദവി ഇല്ലാതാക്കണം.

മതത്തിൻെറ സാമൂഹ്യധർമ്മത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നതോടൊപ്പം വർഗ്ഗീയതയെ വിമർശനാത്മകമായി കാണുന്ന നിലപാടുമുണ്ട്. ചില മതവിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ ആവിർഭവിച്ച ഇത്തരമൊരാഭിമുഖ്യത്തിന് ക്രിസ്തുമതത്തിൽ വളരെക്കാലത്തെ പാരമ്പര്യമുണ്ട്. ക്രിസ്തുമതത്തിൻെറ സ്വഭാവംതന്നെയാണ് വിമോചന ദൈവശാസ്ത്രംപോലുള്ള പ്രവണതകൾക്ക് സാമൂഹ്യപ്രസക്തി നൽകുന്നതെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു. മുതലാളിത്ത ആധുനികത, ജാതി, വർഗ്ഗീയത എന്നിവയെക്കുറിച്ച് അവർക്ക് അവരുടേതായ വിമർശമുണ്ട്. ഇവ മതേതര യുക്തിയിൽ നിന്നല്ല, മതബോധത്തിൻെറ തന്നെ പുനർനിർവ്വചനത്തിൽനിന്നാണ് രൂപംകൊള്ളുന്നത്. ഇവയിൽ ചിലതെങ്കിലും കേവലം സാങ്കൽപികമല്ല, ഇന്നത്തെ ചില സംഘർഷങ്ങളുടെ ബലതന്ത്രത്തെത്തന്നെ സ്വാധീനിക്കുന്നവയാണ്. അതുകൊണ്ട് ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെ ഗൗരവത്തോടെ പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. കൂടാതെ, അഷ്ഗർ അലി എഞ്ചിനീയറെപ്പോലുള്ള ഇസ്ലാമിക പണ്ഡിതൻമാർ പറയുന്നത് തങ്ങൾ മതവിശ്വാസികളാണ് എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ വർഗ്ഗീയവാദികളല്ലാതായിത്തീരുന്നു എന്നാണ്; മതത്തെ ധിക്കരിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടല്ല. ഇത്തരത്തിൽ വർഗ്ഗീയമല്ലാത്ത മതങ്ങൾ യാഥാസ്ഥിതികമതങ്ങളാണ് എന്നതിനുപരി മതം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ മൗലികപ്രാധാന്യമുള്ളതാണ് എന്ന അർത്ഥത്തിൽ മൗലികവാദപരം പോലുമാണ് എന്ന് എഞ്ചിനീയർ സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്. നവീകരിക്കപ്പെട്ട മതമല്ല, പഴയതരം അന്ധവിശ്വാസമതമാണ് രാഷ്ട്രീയമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നതാണ് ഇവരുടെ ആശയം.

മതം സാമൂഹ്യശക്തിയാണ് എന്ന് അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ വർഗ്ഗീയതയെ വിമർശിക്കുന്ന നിലപാട് ഹിന്ദുമതപാരമ്പര്യത്തിലും ആരംഭിച്ചിരിക്കുന്നു. 'മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിലെ ഇരുണ്ടശക്തികളുടെ നിർദ്ദോഷിയായ ഇരമാത്രമാണ് മതം എന്നുപറയുന്നതിൽ അതിശയോക്തി ഉണ്ട്. എങ്കിലും അതിൽ അൽപം സത്യവുമുണ്ട്'.

ടി.എൻ. മദനനെപ്പോലുള്ള സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞർ മതേതരത്വം തികച്ചും യൂറോകേന്ദ്രിതമായ കാഴ്ചപ്പാടാണെന്നും ഇന്ത്യയിലെ പൗരാണികമതപാരമ്പര്യങ്ങൾ മതത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും വേർതിരിച്ച് കാണുന്നില്ലെന്നും കരുതുന്നു. '...വെറും പരസ്പരസഹിഷ്ണുതയും ബഹുമാനവുമായി ചുരുങ്ങാത്ത തരത്തിലുള്ള, മതങ്ങളുടെ പരസ്പരധാരണ'യുടെ സാദ്ധ്യതയെക്കുറിച്ചദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ഭരണകൂടത്തിലുള്ള വിശ്വാസത്തിൽനിന്നും സഹിഷ്ണുതയുടെ നീതിബോധത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റം കീഴാള പഠനപദ്ധതിയിലും കാണാം. നല്ല മതം ചീത്ത രാഷ്ട്രീയത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന വാദത്തിന് ഏറ്റവും നാടകീയമായ പ്രകാശനം നൽകിയിട്ടുള്ളത് അഷീഷ് നന്ദിയാണ്. ആധുനികപൂർവ്വ ഹിന്ദുമതം സത്തയിൽ വൈവിധ്യങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നതും സിദ്ധാന്തശാഠ്യമില്ലാത്തതും വർഗ്ഗീയമല്ലാത്തതുമായിരുന്നു എന്നദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ആധുനികത അതിനെ മറ്റു വിശ്വാസങ്ങളോടെല്ലാം വിരോധമുള്ള ഒരു ഏകമാനശക്തിയാക്കിത്തീർത്തു. ഈ രൂപാന്തരത്തിന് ഹേതുവായ ദേശീയതയും ഭരണകൂടവും അവയുടെ സന്ദിഗ്ദ്ധമായ സ്വഭാവം പുതിയ ഹിന്ദുമതത്തിന് നൽകിയിരിക്കുന്നു. പുതിയ ഹിന്ദുമതത്തിന് അതുമായി മൽസരിക്കുന്ന മതേതരത്വത്തിൻെറ തിൻമകളെല്ലാമുണ്ട്. മിക്കവാറും നിലനിന്നിരിക്കാനിടയില്ലെങ്കിലും ഒരു ഗതകാല സുഖസ്മരണയായ ആധുനികപൂർവ്വസ്വത്വത്തെ ഇന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയവൽകൃത മതത്തിൻെറ സാദ്ധ്യമായ എതിരിയായി അഷീഷ് നന്ദി പേർത്തും പേർത്തും ആനയിക്കുന്നു.

ഈ നിലപാടുകളിലെ പൂർവ്വകൽപന കൾ ഇവയാകുന്നു:

(ക) യൂറോപ്യേതരസമൂഹങ്ങളിലെ മതത്തിൻെറ സ്വഭാവം വ്യത്യസ്തമാണ്/ആയിരുന്നു. അവ മതസമൂഹങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചിരുന്നില്ല. (ഖ) പക്ഷേ, ആധുനികവൽക്കരണത്തിൻെറ ഫലമായി മതം സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ രൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നു. ഇത് പാശ്ചാത്യനാടുകളിലുള്ളതിനോട് സാമ്യതയുള്ളതാണ്. അതായത്, വർഗ്ഗീയത (അതുമായി പോരാടുന്ന മതേതരത്വത്തെപ്പോലെതന്നെ) പുറമെനിന്ന് വന്നതാണ്.

ആധുനികപൂർവ്വ സമുദായത്തിൻെറ തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട്, ആധുനികതയെ - മതേതരത്വവും വർഗ്ഗീയതയുമടക്കം - അകറ്റാനാവും.

അഷിഷ് നന്ദിയും കൂട്ടരും പഴയ മതങ്ങളുടെ 'ഉൾക്കൊള്ളൽ'സ്വഭാവത്തിലാണ് ഊന്നുന്നത്. അതിൻെറ പ്രവർത്തനത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ 'പുറന്തള്ളൽ'സ്വഭാവവും ഉണ്ടെന്നത് അവർ കാണുന്നില്ല. പരമ്പരാഗതപ്രയോഗങ്ങളിൽ സാമൂഹ്യമായത് ഏത് എന്ന് വ്യക്തമാക്കാൻ അവർക്കു കഴിയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അവർ പ്രയോഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതിനുപകരം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. കൂടാതെ, ആധുനികപൂർവ്വ പൗരസ്ത്യരാജ്യങ്ങളും ആധുനിക പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള താരതമ്യം ('പൗരസ്ത്യരൂപീകരണ'പരമായ വ്യഞ്ജകങ്ങളെ വിട്ടുകളഞ്ഞാലും) വിഭിന്നമായവയുടെ താരതമ്യമാണ്. ഉദാഹരണം, പൗരസ്ത്യസങ്കൽപനങ്ങളും പാശ്ചാത്യസ്ഥാപനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള താരതമ്യം. സമുദായങ്ങളെയും അവയുടെ രൂപീകരണത്തെയും താരതമ്യം ചെയ്യുന്നതാവും കൂടുതൽ അർത്ഥവത്താവുക. അവസാനമായി, ചരിത്രവൽക്കരണത്തിൻെറ മറ്റു പല സന്ദർഭങ്ങളിലുമെന്നപോലെ, ഇവിടെ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കപ്പെടുന്ന വെറും ആഗ്രഹചിന്തയിൽ മാത്രം അടിസ്ഥാനമുള്ള ആധുനികപൂർവ്വമതത്തിൻെറ ചിത്രം അവർ ഭാവിയിലുണ്ടാവാനാഗ്രഹിക്കുന്നതിൻെറ നേരായ രൂപമാണെന്നാണ് തോന്നുക. കഴിഞ്ഞുപോയകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ മിക്കപ്രസ്താവനകളും അനുനയക്ഷമമായ നൈതികനിലപാടുകളാണ്. അവയെ ചരിത്രമെന്ന മട്ടിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് എന്ത് പ്രയോജനം?

വർഗ്ഗീയതയെക്കുറിച്ച് മതേതരവാദികളും മതവിശ്വാസികളും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന സംവാദത്തിലേക്ക് തിരിച്ചുവരാം. രണ്ടുകൂട്ടരും സമുദായങ്ങളുടെ ഭൗതികരൂപീകരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തയിൽനിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറുന്നു. ഈ 'അന്ധമേഖല'യുടെ പിന്നിൽ രണ്ടുകൂട്ടരും പങ്കിടുന്ന ഒരു പാശ്ചാത്തലമുള്ളത്, പ്രയോഗങ്ങളെ ആദർശത്തിൽനിന്നുള്ള വ്യതിചലനമായും സാക്ഷാത്കൃതരൂപങ്ങളെ (ഭരണകൂടത്തെയോ സമുദായങ്ങളെയോ) ചൈതന്യത്തിൻെറ ദുഷിക്കലായും കാണുന്ന അധിഭൗതിക ചിന്തയാണ്. മതേതരവാദികൾ ഭരണകൂടം എന്തുചെയ്യുന്നുവെന്ന് പരിശോധിക്കുന്നില്ല, മറിച്ച് എന്താണ് ഭരണകൂടം എന്നതിൽ അവർ ഊന്നുന്നു. ഹിന്ദുക്കൾ എന്തുചെയ്യുന്നു എന്നതിൽ ശ്രദ്ധിക്കാതെ ഹിന്ദുമതം സത്തയിൽ എന്താണ് എന്നതിൽ അഷീഷ് നന്ദി ഊന്നുന്നതുപോലെയാണിത്. ഇരുകൂട്ടർക്കും എതിർപക്ഷത്തിൻെറ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സത്താപരമായി വിവരിക്കുന്നതിൽ വിഷമമില്ല. മതേതരവാദികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വർഗ്ഗീയ സംഘടനകൾ മതചൈതന്യങ്ങളിൽനിന്ന് അഭിന്നമാണെന്നപോലെ അഷീഷ് നന്ദിക്ക് ഇന്ത്യൻഭരണകൂടം എന്നാൽ അതിൻെറ പ്രവൃത്തികളാണ്.

ഏതാണ്ടെല്ലാ പരമ്പരാഗതമതങ്ങൾക്കും മറ്റു മതങ്ങളോട് ആദരവ് ഉപദേശിക്കുന്ന ഔപചാരികമായ നിലപാടുകളുണ്ട്. ഇവയെല്ലാം ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ അതത് മതത്തിൻെറ മേൻമ ഊന്നിപ്പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് സഹവർത്തിത്വമോ പരസ്പരശത്രുതയോ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് അനുമാനിക്കാനാവില്ല. പാഠങ്ങൾക്ക് അതേപടി ജീവൻ നൽകാതിരിക്കാൻ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇവയെ ശത്രുതയോടെ വായിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന സാമൂ

ഹികമായ പ്രവർത്തനക്രമങ്ങളെയാണ് നാം കണ്ടെത്തേണ്ടത്.

വെറും പാഠത്തെ സംബന്ധിച്ച കാര്യമല്ല ഇത്. ചരിത്രത്തിന്റെയും യുക്തിയുടെയും ചോദ്യങ്ങൾ അതുയർത്തുന്നു. വ്യത്യസ്തത വൈരുദ്ധ്യത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്. വ്യത്യസ്തതയും വൈരുദ്ധ്യവും തമ്മിലുള്ള ഒരു താദാത്മ്യമാണ് 'സംഘർഷസിദ്ധാന്തം' പൂർവ്വകൽപന ചെയ്യുന്നത്. മതത്തിന്റെ കാട്ടു പൊന്തയിൽ നിന്ന് വർഗ്ഗീയതയുടെ മുയലു കളെ പുറത്തുചാടിക്കും എന്നവണ്ണമാണ് ചില ഇടതുവിമർശനങ്ങളുടെ പോക്ക്. ദൈവമി ല്ലെന്നും മതം കപടമാണെന്നും പറയുന്നത് പല വർഗ്ഗീയവാദികൾതന്നെയും അംഗീകരി ച്ചേക്കും - ജിന്ന പന്നിമാംസം ഭക്ഷിക്കാറുണ്ടാ യിരുന്നു എന്നതും വീരസവർക്കർ നിരീശ്വര വാദിയായിരുന്നു എന്നതും പോലെ.

ഇവിടെയാണ് ഫാഷിസത്തോടും നാസി സത്തോടും ഉള്ള സാദൃശ്യം പ്രബോധകമാ യിരിക്കുന്നത്. കാരണം അവ നാസി 'പുരാത നത്വ'ത്തിന്റെയും ജീവിത-തത്വശാസ്ത്രത്തി ന്റെയും ആധുനികതയിലേക്ക് ചൂണ്ടുന്നു. കൊടിയ വർഗ്ഗീയതയെ പ്രയാസരഹിതമാക്കു ന്നതിനുപുറമെ വിമൃഷ്ടിയുടെ ഈ അംശം മതവിഭാഗങ്ങൾക്ക് ഇടതുപക്ഷത്തോടുള്ള കോപത്തെയും സമ്പാദിച്ചുകൊടുത്തു. ഇടതു പക്ഷക്കാർ ഇടക്കാലത്ത് ഉപേക്ഷിക്കാൻ ശ്രമി ച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വിഗ്രഹഭഞ്ജക പ്രതിച്ഛാ യയെ അതു പുനർബലപ്പെടുത്തി. വർഗ്ഗീയത യുടെ ഒരു യുക്തിവാദ വിമൃഷ്ടിയാണ് ഈ നിലപാടിന്റെ കാതൽ. ഇടതുപക്ഷം മുൻകാ ലങ്ങളിൽ നിശ്ശബ്ദമായി പിന്തുണച്ചുപോന്ന ഈ യുക്തിവിരുദ്ധമായ യുക്തിവാദത്തിന്റെ അനന്തരഫലങ്ങളിൽ ഒന്ന് ഇതത്രെ: ഒരിക്കൽ മതം തുണ്ടുതുണ്ടാക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞാൽ യുക്തി, ശാസ്ത്രകെട്ടുകഥകളിലെ ഭീകരജന്തു വിനെപ്പോലെ വിലപ്പെട്ടതായിക്കരുതപ്പെടുന്ന ഇടതു വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളുടെതന്നെ നേർ ക്ക് തിരിയുന്നു. പരമ്പരാഗതമതത്തിന്റെ ബല ഹീനമായ ഘടനകൾ കടന്നു നീങ്ങുന്ന ഉപക രണാത്മകയുക്തി സാമൂഹ്യമായ ആദർശ ലോകത്തെയും തുണ്ടമാക്കുന്നു. അവശേഷി ക്കുന്നത് സംസ്കാരമറ്റതും ഹൃദയശൂന്യവു മായ സ്വാതാൽപര്യത്തിന്റെ ഒരു മിശ്രമാ കുന്നു. എന്നാൽ മതപരമായതിനെ സംബ ന്ധിച്ച ഒരു പാഠവ്യാഖ്യാനപദ്ധതി ഈ പ്രബ ന്ധത്തിൽ ഉന്നയിക്കാവുന്നതിനെക്കാൾ സങ്കീർണ്ണമാണ്.

വർഗ്ഗീയതയ്ക്ക് നിലനിൽക്കാൻ ആവശ്യ മായ ഉപാധികളിലൊന്നാണ് മതം. എന്നാൽ അതുമാത്രം പോരതാനും. എന്തെന്നാൽ മത ത്തിന് വർഗ്ഗീയത ഇല്ലാതെയും നിലനിൽക്കാം. ഇതിന്റെ വിപരീതം (മതമില്ലാത്ത വർഗ്ഗീയത) സങ്കൽപിക്കുക വിഷമമാണ്. വർഗ്ഗീയത മത വുമായും, മതസമൂഹവുമായും ബന്ധപ്പെട്ടിരി ക്കുന്നത് മാർക്സിസം തൊഴിലാളിവർഗ്ഗബോ ധവുമായും തൊഴിലാളിവർഗ്ഗവുമായും ബന്ധ പ്പെട്ടിരിക്കുന്നതുപോലെയാണ്. രാഷ്ട്രത്തോ ടും ഭൂപ്രദേശത്തോടും ദേശീയത ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നതുപോലെ എന്നും പറയാം. ഈ ഓരോ ബന്ധങ്ങളും ചരിത്രപരമായി സംഭവ്യ മായതാണ്, തർക്കശാസ്ത്രപരമായി മുൻകൂട്ടി സങ്കൽപിക്കാവുന്നതല്ല. മതങ്ങളെ പല 'ടൈപ്പു'കളായി വകതിരിക്കാൻ (സ്വച്ഛന്ദമായി) ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നു. ഇത് ചെയ്യുന്നത്, വർഗ്ഗീ യമല്ലാത്ത മതം തൊട്ട് വർഗ്ഗീയതവരെയുള്ള ആശയപരവും പ്രയോഗപരവുമായ പല അ വസ്ഥകൾ എങ്ങനെ സാദ്ധ്യമാവുന്നു എന്ന് സൂചിപ്പിക്കാനാണ്. സാമൂഹ്യമായി വ്യത്യസ്ത ങ്ങളായ മതരൂപങ്ങളുണ്ടെന്ന കാര്യം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കുക എന്നതാണിതുകൊ ണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. മതാനുഭവത്തിന്റെ നല്ല വിവരണമായോ പൂർണ്ണമായ വിവരണമായോ ഇതിനെ കരുതേണ്ടതില്ല.-

ക) സന്യാസത്തിന്റെ ചെറിയൊരംശമെ ങ്കിലുമുള്ള അമൂർത്തമായ ആത്മീയതയ്ക്ക് സമുദായത്തോടോ വർഗ്ഗീയതയോടോ സ്വാഭാ വികബന്ധമൊന്നുമില്ലാത്ത അവസ്ഥയാണു ണ്ടാവുക. 'മിസ്റ്റിക്കു'കൾ പലപ്പോഴും സമൂ ഹത്തിൽനിന്നും പുറംതള്ളപ്പെട്ടവർ (പുറത്തു പോന്നവർ) ആവുന്നതിനാൽ അവർ കൃത്യ മായി ഒരു സമുദായത്തിലും പെടുന്നില്ല. പള്ളി

പോലുള്ള സംഘടനകൾ കണ്ണികളായി നിൽക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ അവരുടെ ജീവിതം, ഇന്ന് അംഗീകൃതമായ അർത്ഥത്തിലുള്ള മതത്തെ സൂചിപ്പിക്കുകയില്ല. പക്ഷേ, ഇത് കൃത്യമായൊരു നിയമമായി കരുതേണ്ടതില്ല. എന്തെന്നാൽ സമൂഹത്തിൽനിന്ന് വിട്ടുനിൽക്കുന്നത് ഒരുതരം 'ശക്തി' നൽകുന്നുണ്ട്. ഇത് അവരുടെ തിരിച്ചുവരവിനെ പ്രഭാവമുള്ളതാക്കുന്നു. 'മിസ്റ്റിക്കു'കളുടെ മിഥ്യാവാദം ഈ തരത്തിൽപ്പെട്ടതാണ്. ലോകനിഷേധം, കൂടുതൽ ഗഹനമായ ഒരർത്ഥത്തിൽ ലോകത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. എന്നിരുന്നാലും, പല 'മിസ്റ്റിക്കു'കളും, ലോകാനുഭവസമ്പന്നരായവർപോലും, വിഭാഗീയമോ സ്ഥാപനപരമോ ആയ വ്യത്യാസങ്ങളെയെല്ലാം വളരെയേറെ ഭൗതികം എന്നനിലയ്ക്ക് അവഗണിക്കുന്ന അനുയായികളാൽ ആദരിക്കപ്പെടുന്നവരാണ്. മതസ്വത്വത്തിന്റെ പുനർബലപ്പെടുത്തലിനേക്കാൾ പുതുവൈദികക്രമങ്ങളുടെ സ്ഥാപനമാണ് ഈ മിസ്റ്റിക്കുകളുടെ തിരിച്ചുവരവോടെ ഉണ്ടാകുന്നത്. ഇന്ത്യയിലേതുപോലെ ബഹുരൂപിയായ ഒരു മതപാരമ്പര്യത്തിൽ ഹിന്ദുവർഗ്ഗീയതയെ നേരിടുന്നവർക്ക് മതപരമായ 'മിസ്റ്റിസിസ'ത്തിന്റെ അധികാരത്തെയും മതത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമായ ഉപയോഗങ്ങളെയും നേരിടേണ്ടിവരുന്നു. ഇത് ഫലപ്രദമാക്കുന്നതിൽ കോർണൽ വെസ്റ്റ് പറയുന്ന 'നേരിയ അർത്ഥവ്യത്യാസങ്ങൾ പോലും അറിയുന്നവിധത്തിൽ മതത്തെ മനസ്സിലാക്കൽ' ആവശ്യമായിവരും.

ഖ) സൗന്ദര്യബോധമായും സംസ്കാരമായും സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്ന മതം മറ്റൊരു 'ടൈപ്പ്' ആണ്. ആധുനികവൽക്കരണം മൂലം മതത്തിന്റെ ഭൗതികസാഹചര്യം തകരുന്നതോടെ അതിന്റെ സാംസ്കാരികപ്രതീകങ്ങളും അപ്രത്യക്ഷമാവുമെന്നാണ് കരുതാറുള്ളത്. പക്ഷേ ഇതിനു വിപരീതമാണ് പലപ്പോഴും ശരിയാവുന്നത്. മതത്തിന്റെ ഭൗതികസാഹചര്യം വിദൂരമാക്കപ്പെടുന്നതോടെ ഇത്തരം പ്രതീകങ്ങൾ കൂടുതൽ മാന്യത നേടുന്നു. അവ മിക്കപ്പോഴും വിരളമായിത്തീരുകയും അവയുടെ നല്ലകാലത്ത് ഇല്ലാതിരുന്ന ഒരുതരം സാന്ധ്യപ്രഭ അവയ്ക്കുണ്ടാവുകയും ചെയ്യുന്നു. പല പരമ്പരാഗത കലാരൂപങ്ങളും മതവിഷയങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. പഴയ നാടുവാഴിവ്യവസ്ഥയിലെ മേൽജാതിക്കാരുടെ കലകൾ മാത്രമല്ല ഈ തരത്തിലുള്ളത്.

ക്ലാസിക്കൽസംഗീതത്തിലോ കൂത്തമ്പലകലകളിലോ ഇന്നുള്ള കമ്പം വെറും നാടുവാഴിവ്യവസ്ഥാപരമോ മതപരമോ ആയ ഭാവുകത്വങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടാവുന്നതല്ല. അവ പുതുതായി രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന വർഗ്ഗങ്ങളിൽ കൗതുകമുണർത്തുന്നു എന്നതാണ് ഇതിലെ രസകരമായ വശം. ഇവ രണ്ടിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ് ഈ കലകളുടെ മേഖലയെ വർഗ്ഗീയവാദികൾ പിടിച്ചടക്കാൻ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങൾ. പലപ്പോഴും ഇത് പൊങ്ങച്ചനാട്യവും കോമാളിത്തം നിറഞ്ഞ അരസികത്വവും ചേർന്നാണ് പ്രകടമാവുന്നത്. പക്ഷേ ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ കല ഇവർക്ക് സൂചകങ്ങളായി പ്രയോജനപ്പെടും. പാശ്ചാത്യനാടുകളിൽ ഫാഷിസ്റ്റുകൾ ബഹുജനകലകളുടെ ഭാഗത്തുനിന്നപ്പോൾ പല മാർക്സിസ്റ്റുകളും ദന്തഗോപുരകലകൾക്കുവേണ്ടി തുടർച്ചയായി വാദിച്ചു എന്നത് ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്.

ഗ) ഒരു പ്രത്യേക സ്ഥാപനത്തെ (ക്ഷേത്രം, പള്ളി, മോസ്ക്) കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള മതപരത്വം മൂന്നാമത്തൊരുതരമാണ്. ഇത് പല ഭാവങ്ങളെ ചൂഴ്ന്നു നിൽക്കുന്നു. തീർത്ഥാടനം, ഉൽസവം എന്നിവയുടെ അവസരങ്ങളിൽ ഇവ പ്രകടമായി കാണാം. പൂരം, നേർച്ച, പെരുന്നാൾ, വേല എന്നിവ ഇത്തരത്തിലുള്ള സന്ദർഭങ്ങളാണ്. പ്രാദേശികഭാവങ്ങളായ ഐകമത്യം, മൽസരം എന്നിവ ഇവ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. അയൽപ്രദേശങ്ങളുമായുള്ള സംഘർഷം പോലും പ്രകടിപ്പിക്കാറുണ്ട്. ഇതിനൊരു വാണിജ്യവശമുണ്ട്. ചുറ്റിനടക്കുന്ന കച്ചവടക്കാർ ഇവിടെനിന്ന് അൽപം ലാഭമുണ്ടാക്കുന്നു. വലിയ പൂരങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ അനുഷ്ഠാനസ്വഭാവമുള്ള തൊഴിൽ വിഭജനമുണ്ടായിരുന്നത് ഈ അടുത്തകാലംവരെ മതവിഭാഗീയതകളെ മുറിച്ചുകടന്നിരുന്നു. ഇ

ത്തരത്തിലുള്ള മതപരത്വം ചില പ്രധാനസന്ദർഭങ്ങളിൽ വർഗ്ഗീയസംഘടനകളാൽ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടാൻ പറ്റിയതാവുന്നതെങ്ങനെ എന്ന് അന്വേഷിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു വർഗ്ഗീയതന്ത്രം ഉൽസവത്തെ തന്നെ എതിർക്കുകയും മതത്തെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പറയുന്നതുപോലെയാക്കി ശുദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ്. മറ്റൊരു രീതി, ഉൽസവങ്ങളിൽ നിന്ന് കളികൾ, അശ്ലീലങ്ങൾ, കൊള്ളരുതായ്മകൾ എന്നിവയെല്ലാം ഒഴിവാക്കി അവയെ നിയന്ത്രിക്കാവുന്നതരമാക്കുകയാണ്. അപ്പോൾ ഉൽസവം വൈവിധ്യമില്ലാത്തതും ഏകമാനവും ആവുന്നു.

ഘ) സമുദായഭാവുകത്വം അല്ലെങ്കിൽ സാമുദായികത, സാമുദായികവർഗ്ഗീയതയിൽ നിന്ന് സാരമായ വ്യത്യാസമുള്ളതാണ്. പക്ഷേ പലപ്പോഴും അവ ഒത്തുചേർന്നേക്കും. ഇവ തമ്മിൽ വ്യത്യാസം കാണാതിരിക്കുന്നത് സ്വന്തം കുട്ടികളോടുള്ള സ്നേഹം അന്യരുടെ കുട്ടികളോടുള്ള വെറുപ്പുതന്നെയാണ് എന്നു പറയുന്നതുപോലെയാണ്. തൊഴിലവസരങ്ങൾ കുറഞ്ഞ ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ മറ്റുള്ളവരോട് എതിരാവാതെതന്നെ സ്വന്തം സമുദായത്തിലുള്ളവർക്ക് ഒരുതരം ഭദ്രത നൽകാൻ സാമുദായികത ശ്രമിക്കുന്നു. ബോംബെയിലെ തെന്നിന്ത്യക്കാരുടെ സ്വജനപക്ഷപാതം ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. പക്ഷേ ഇത് 'ശിവസേന' പോലെ വികൃതമായ പ്രതികരണത്തിനും 'മദ്രാസി' എന്ന പ്രയോഗത്തിനും മറ്റും കാരണമായി. പലപ്പോഴും പ്രവർത്തനങ്ങൾ വ്യക്തികളുടെ മുൻകയ്യിൽ ഒതുങ്ങുക, സ്ഥാപനങ്ങൾ, ഭരണകൂടങ്ങൾ എന്നിവയെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുക, ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെയോ സമൻമാരുടെയോ മേൽക്കിടക്കാരുടെയോ ഇടയിൽ മാത്രം പ്രവർത്തിക്കുക എന്നിവയാണ് സാമുദായികതയുടെ ശ്രദ്ധേയമായ വശങ്ങൾ. ബഹുജനപങ്കാളിത്തമുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പ്രതികരണങ്ങൾ ഇതിനു പലപ്പോഴുമുണ്ടാവാം. അത് ലംബമാനമായ ഉദ്ഗ്രഥനം ഉണ്ടാക്കുന്നതുമാണ്.

ങ) സൗമ്യവും പുറത്തുകാണാത്തതുമായ വർഗ്ഗീയത മറ്റൊരു തരമാണ്. ഇത് രാഷ്ട്രീയവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ അതിരുകളെ മുറിച്ചുകടന്ന് നിലനിൽക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ പൊതുജീവിതത്തിന്റെ നല്ലൊരുഭാഗത്ത് ഇതുള്ളതായി കാണാം. രാഷ്ട്രീയമായി (ഉദാഹരണത്തിന്, തിരഞ്ഞെടുപ്പുഫലങ്ങളിൽ) ഇത് പ്രതിഫലിച്ചുകാണുന്നില്ല എന്നത് ഇതിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. പക്ഷേ സന്ദർഭം കിട്ടിയാൽ തുറന്ന സംഘട്ടനമായി തന്നെ ഇതു പ്രകടമാവും. അബോധതലത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന 'അവർ' എന്നതിന് എതിർനിൽക്കുന്ന 'ഞാൻ' എന്ന ധാരണയിലാണ് ഇതിന്നടിസ്ഥാനമുള്ളത്. ഒരു ഉദാഹരണത്തിലൂടെ ഇത് വ്യക്തമാക്കാം. സമുദായരൂപീകരണത്തിന് പലപ്പോഴും അടിസ്ഥാനമാവുന്നത് മറ്റു സമുദായങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള 'മിത്തു'കൾ, അച്ചുമാതൃകകൾ, തമാശകൾ എന്നിവയായിരിക്കും. കാര്യമായ പരസ്പരവിരോധമില്ലാതെതന്നെ സമുദായങ്ങൾ പരസ്പരം ഇവ പങ്കുവയ്ക്കാറുണ്ട്. പക്ഷേ തമാശ അവസാനിക്കുന്ന ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ ശത്രു പിറക്കുന്നു. തമാശ പറച്ചിൽ നിലയ്ക്കുകയും വിധ്വംസകമായ മൗനം പരക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എനിക്കെന്റെ സുഹൃത്തിന്റെ ജാതിയെക്കുറിച്ചോ മതത്തെക്കുറിച്ചോ തമാശ പറയാനാവാതെ വരുമ്പോൾ ഞങ്ങളുടെ പരിസരം അസ്വസ്ഥമാവുന്നു. ഞങ്ങൾ ശത്രുക്കളാവുന്നു.

ച) ശുദ്ധമായ വർഗ്ഗീയത ശുദ്ധമായ മതേതരത്വത്തെപ്പോലെതന്നെ വിരളവും മിക്കവാറും ഒരു അധിഭൗതിക നിർമ്മിതിയുമാണ്. അത്തരക്കാരുടെ ജീവിതം അന്തർഭവിച്ച സംഘടനാപരമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള വിശകലനം ആവശ്യമായിരിക്കുന്നു. ഈ അവസ്ഥ സാമൂഹ്യമായി തെളിയുന്നത് സംഘട്ടനാത്മക സന്ദർഭങ്ങളിൽ മാത്രമായിരിക്കും. സംഘടനയുടെയും അവയ്ക്കുള്ളിലെ സങ്കൽപങ്ങളുടെയും ഉറച്ച തോടിന് പുറത്ത് ഈ അവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ഇതിനെ സാമൂഹ്യ-മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിലും വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. മറ്റൊരു സമുദായംമൂലമുണ്ടായ വിഷമത്തെ

ക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം ഇവരിൽ ചിലർക്കുണ്ടാവാം. ചിലപ്പോഴത് യഥാർത്ഥ വിഷമമാവാം, ചിലപ്പോൾ ഭാവനയിൽ മാത്രമുള്ളതാവാം. ഇവരിൽ പലരും സൗന്ദര്യബോധമില്ലാത്തവരും അമിത സദാചാരഭ്രമമുള്ളവരും ഒട്ടും നർമ്മബോധമില്ലാത്തവരുമായിരിക്കും. ഇതോടൊപ്പം, മറ്റുള്ളവർ ദ്രോഹിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെന്നും പിടികൂടാൻ നോക്കുന്നുണ്ടെന്നും അവമാനിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ടെന്നും ഉള്ള വിട്ടുപോറാത്ത ബോധമുണ്ടാവാം. സ്വന്തം ബലഹീനതയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം, അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശക്തിയെ ആരാധിക്കുന്ന സ്വഭാവം, പരപീഡന-ആത്മപീഡനവാസനകൾ, സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടുള്ള ഭയം, പഴയകാലത്തോടുള്ള സ്നേഹം എന്നിവയുമുണ്ടാവും. വർഗ്ഗീയവാദിയെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള സ്വഭാവലക്ഷണങ്ങളായി ഇതൊക്കെ കാണേണ്ടതില്ല. പക്ഷെ ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ശരിയാവുന്ന ഒരു തലമുണ്ട്. അധിക വർഗ്ഗീയ സംഘടനകളും ഒരുതരം അധികാരഭ്രമമുള്ള വ്യക്തികൾ നടത്തുന്നതായിരിക്കും.

വർഗ്ഗീയതയേയും മതത്തെയും വേർതിരിച്ചറിയാനുള്ള ഈ ശ്രമം ഇവയെ രണ്ടിനേയും താദാത്മ്യപ്പെടുത്തുന്ന മാർക്സിസ്റ്റ് ജ്ഞാനരത്തിന് എതിർനിൽക്കുന്നതാണ്. വർഗ്ഗീയതയെ വിദ്യാഭ്യാസപരമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയുമായി താദാത്മ്യപ്പെടുത്തുകയോ വ്യവസായവൽക്കരണത്തിനു മുമ്പുള്ള അവസ്ഥയിലെ പ്രത്യേകതരം പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി അതിനെ തിരിച്ചറിയുകയോ ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമത്തിനെതിരായും ജാഗ്രത ആവശ്യമാണ്. ഇനി, വിദ്യാഭ്യാസവും വ്യവസായവുമായി വർഗ്ഗീയതയെ ബന്ധപ്പെടുത്തി നോക്കുകയാണെങ്കിൽ, വിദ്യാഭ്യാസംകൊണ്ടും വ്യവസായവൽക്കരണംകൊണ്ടും വർഗ്ഗീയത വർദ്ധിക്കുകയാണ് കുറയുകയല്ല എന്നാണ് കാണുന്നത്.

ഇതേപോലുള്ള ഒരു വേർതിരിവ് വർഗ്ഗീയതയും യാഥാസ്ഥിതികത്വവും തമ്മിൽ ആവശ്യമാണ്. യാഥാസ്ഥിതികത്വം എന്നത് ഒരു അവ്യക്തപദമാണ്. എങ്കിലും ഈ വേർതിരിവിനൊരുങ്ങുന്നത് വർഗ്ഗീയത 'പുരോഗതി'ക്ക് തടസ്സമാണെന്നും ഒരു പഴഞ്ചൻ സംഗതിയാണെന്നും കരുതാനുള്ള പ്രവണത കാണുന്നതുകൊണ്ടാണ്. വർഗ്ഗീയതയുടേത് വലതുപക്ഷ രാഷ്ട്രീയമാണെങ്കിലും ഇത് സമൂലമാറ്റത്തിനുള്ള വാദമാണ്, സമൂഹത്തെ ആമൂലാഗ്രം മാറ്റിത്തീർക്കുകയാണ് ലക്ഷ്യം. സമുദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ സമൂലം അഴിച്ചുപണിയലാണ് അവരുദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതിന്റെ കാര്യപരിപാടിയിൽ കൂട്ടത്തോടെയുള്ള മതപരിവർത്തനം പോലുമുണ്ട്. ഭ്രാന്തമായ പാരമ്യത്തിൽ മറ്റുമതസമൂഹങ്ങളെ നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്യൽ പോലുമുണ്ടാവാം. ഇതിനെക്കുറിച്ചുള്ള തുറന്ന പ്രസ്താവനകളെ അവിശ്വസിക്കാൻ കാരണമൊന്നും കാണുന്നില്ല. ഭരണകൂടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രശ്നത്തിലും സമൂലമാറ്റത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു സങ്കൽപമവർക്കുണ്ട്. പാർട്ടി രാഷ്ട്രീയത്തേക്കാൾ പ്രധാനപ്പെട്ടത് 'സമുദായം' ('സമാജ്') ആണ് എന്ന ആശയത്തിൽ ഇതു കാണാം. മദ്ധ്യപ്രദേശിൽ ബി.ജെ.പി. ആദിവാസികളുടെ പരിസ്ഥിതി രാഷ്ട്രീയത്തെ ചെറുക്കുന്നത് അത് വികസനത്തിന് തടസ്സമാണ് എന്ന മുദ്രാവാക്യം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടാണ്. സാങ്കേതികശാസ്ത്രവും ആധുനിക സ്വത്തുടമാബന്ധങ്ങളും അവർക്ക് വിഷമമുണ്ടാക്കുകയില്ല. ഇവ സ്വീകരിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആധുനികബോധത്തിന്റെ കാര്യത്തിലാണ് അവർ യാഥാസ്ഥിതികരാവുക. ആധുനിക സാങ്കേതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ അത്യാധുനിക മാധ്യമങ്ങളുപയോഗിക്കുന്ന ബഹുജനരാഷ്ട്രീയരീതികൾ യാഥാസ്ഥിതികരുടെ അടഞ്ഞലോകത്തിൽനിന്ന് എത്രയോ അകലെയാണ്. യാഥാസ്ഥിതികർ അൽപം ആംഗലരീതികൾ മാത്രമുള്ള അടുത്തൂൺ പറ്റിയ ബാബുമാരും അവരോളം പോലും ചലനാത്മകതയില്ലാത്ത നാട്ടിൻപുറത്തുകാരും മറ്റുമാണല്ലോ.

വർഗ്ഗീയരാഷ്ട്രീയത്തെ ആധുനികമുതലാളിത്ത രാഷ്ട്രത്തിലെ വലതുപക്ഷ 'റാഡിക്കൽ' രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് കാണേണ്ടത്. ഭരണകൂടത്തെയും അതിന്റെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് പശ്ചാത്തലത്തെയും മാറ്റിമ

റിക്കാനുള്ള മുന്നേറ്റത്തിൽ അത് സമൂല പരിഷ്കരണസ്വഭാവമുള്ളതാണ്. മുതലാളിത്തവിരുദ്ധ സമരങ്ങളെയെല്ലാം തടസ്സപ്പെടുത്താൻ അതിനു കഴിയുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് അതു വലതുപക്ഷസ്വഭാവമുള്ളതുമാണ്. അതിന്റെ ആശയപരവും സ്ഥാപനപരവുമായ വശങ്ങളെക്കുറിച്ച് ബിപൻ ചന്ദ്രയുടെ ദേശീയ മാർക്സിസ്റ്റ് കൃതികൾ ഒരറ്റത്തും, കീഴാളപഠനത്തിന്റെ കൃതികൾ മറ്റൊരറ്റത്തുമുള്ള ആശയമേഖലകളുടെ ഒരു വർണ്ണരാജി നമുക്കു മുന്നിലുണ്ട്. ഇതിൽ ആദ്യത്തേതിനെ (ബിപൻ ചന്ദ്രയുടെ കൃതികളെ) സംബന്ധിച്ച് താഴെച്ചേർക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കാം.

ഒന്നാമത്, 'രാഷ്ട്രീയ'ത്തിൽ അമിതമായി ഊന്നുന്നതുമൂലം സമുദായരൂപീകരണത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണമായ ചലനനിയമങ്ങളെയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സ്വത്വമാതൃകകളെയും ശ്രദ്ധിക്കാതെ അത് ഒഴിഞ്ഞു മാറുന്നു. ഇപ്പോൾ പുറത്തിറങ്ങിത്തുടങ്ങിയിട്ടുള്ള നല്ല ചില പഠനങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ ഇതു ശ്രദ്ധിക്കാതെവിട്ട കാര്യങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്. രണ്ടാമത്, ആ കൃതികളിൽ ജ്ഞാനോദയമാണ് മാതൃക. അതിനാൽ ജാതിക്കും സമുദായത്തിനുമല്ല, വർഗ്ഗത്തിനും രാഷ്ട്രത്തിനും പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടിവന്നിരിക്കുന്നു. ഈ കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുതന്നെ പറയുന്നതിനായി അത്രത്തോളം 'യുക്തിവാദപരം' അല്ലാത്ത അനുമാനങ്ങളെക്കുറിച്ചാരായാനാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. മൂന്നാമത്, അഖിലേന്ത്യാതലത്തിൽ കാര്യങ്ങൾ കാണുന്നത് ഒരു പരിധിവരെ മാത്രമെ പ്രയോജനപ്പെടുകയുള്ളൂ എന്നും, പ്രാദേശിക പ്രത്യേകതകൾ കണ്ടെത്തി പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും കാണിക്കാൻ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

ആധുനികസമൂഹങ്ങളിൽ "ഘടനാവൽകൃതവും ഘടനാവൽക്കരിക്കുന്നതുമായ സത്വങ്ങൾ" എന്ന നിലയ്ക്ക് സമുദായങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുന്നതിന്റെ പ്രാഥമിക വ്യവസ്ഥകൾ (സാഹചര്യങ്ങൾ) എന്തെല്ലാമെന്ന് കാണാൻ ശ്രമിക്കാം. 'ആധുനിക സമൂഹങ്ങളിൽ' എന്ന് എടുത്തുപറയുന്നത്, ഇവിടെ പരിഗണിക്കുന്ന സമുദായങ്ങളെ ആധുനികപൂർവ്വകാലത്തെ എല്ലാവരും എല്ലാവരെയും അറിയുന്ന കൂട്ടായ്മകളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി കാണാനാണ്. ഇന്നത്തെ സമുദായവും അതിന്റെ നിലനിൽപിനാവശ്യമായ വ്യവസ്ഥകളും ദേശരാഷ്ട്രം, മുതലാളിത്തവ്യവസായവൽക്കരണം തുടങ്ങിയ ആധുനികതയുടെ മറ്റു പ്രക്രിയകളോടൊപ്പം മാത്രം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതാണെന്നു പോലും പറയാം.

ഒരു കൂട്ടം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് സമുദായം ഇവിടെ വിഷയമാവുന്നത്. 'ഹിന്ദു ബലഹീനനാണ്', 'മുസ്ലിം ആക്രമണസ്വഭാവമുള്ളവനാണ്' എന്നൊക്കെ പറയുന്നത് ഉദാഹരണം. ഹിന്ദുവിനെയോ മുസ്ലീമിനെയോ പറ്റി പറയുന്നത് ഇന്ത്യ, പുരുഷൻ, സ്ത്രീ എന്നീ സമഷ്ടിയായവയെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതുപോലെയല്ലല്ലോ. എന്നാൽ ഓരോ പ്രതികർത്താവിനും വിഷയിത്വം ആരോപിച്ചുകൊണ്ട് അതു നിലനിൽക്കുന്നു. 'ഹിന്ദു'വിന്റെയോ 'മുസ്ലീ'മിന്റെയോ സവിശേഷപ്രയോഗങ്ങളെ വിവരിക്കുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രമാവില്ല. വിശേഷണയോഗ്യമായ പ്രയോഗങ്ങൾ ഉള്ളവരെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും ഉണ്ടാവേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇതിനർത്ഥം 'ഉൺമ'യുടെയും 'ആയിത്തീരുന്നതിന്റെ'യും അവസ്ഥയായിട്ടാണ്, മറിച്ച്, ചെയ്യുന്നതിന്റെയും 'ആർജ്ജിക്കു'ന്നതിന്റെയും അവസ്ഥയായിട്ടല്ല അത് വിഭാവന ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് എന്നാണ്. ഒരാൾ ഹൈന്ദവാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നു, അവ ആർജ്ജിക്കുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിൽ അല്ല, ഹിന്ദു 'ആവുക'യോ 'ആയിത്തീരുക'യോ ചെയ്യുന്നുവെന്ന അർത്ഥത്തിൽ മാത്രമേ ഒരു സമുദായമെന്ന നിലയിൽ ഹിന്ദുവെന്നു പറയാനാവൂ. വിഷയിയായ ഹിന്ദുവിൽ നിന്ന് വിഷയം, ക്രിയാരൂപം എന്നീ നിലയ്ക്കുള്ള ഹിന്ദുവിനെ നിഷ്പാദിപ്പിക്കാൻ ഇത് സഹായിക്കുന്നു. ഏതെങ്കിലും മതത്തിലുള്ള ചിലരുടെ പെരുമാറ്റം ആ മതത്തിനു ചേർന്നതല്ല എന്നു പറയുന്നതിനെ ആളുകൾ എതിർക്കുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണെന്ന് ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'അതെന്തായാലും അതല്ല

ല്ലോ ഇസ്ലാം...' എന്ന രീതിയിലായിരിക്കും എതിർപ്പ്. അതുപോലെത്തന്നെ ഒരു സമുദായത്തിൽ പെടുന്ന ഒരാൾ മതാചാരങ്ങളൊന്നും അനുഷ്ഠിക്കാത്തവനും ദൈവവിശ്വാസമില്ലാത്തവനും ആണെങ്കിൽ പോലും (വർഗ്ഗീയവാദിയായ) 'ശത്രു' വിനാൽ അയാൾ കൊല്ലപ്പെടുന്നതിൽനിന്ന് ഇതൊന്നും അയാൾക്ക് രക്ഷ നൽകുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ അയാൾ ആ സമുദായക്കാരനാണ്, വിശ്വാസമല്ല അയാളെ അതാക്കുന്നത്. ഒരാൾ ഹിന്ദുവാകുമ്പോൾ അയാളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മറ്റു പലതും ഉണ്ടാവുമെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു, വസ്ത്രം, രാഷ്ട്രം തുടങ്ങിയത്. സമുദായത്തിലുള്ളവർ പല പ്രത്യേക വ്യത്യാസങ്ങളാലും വേർതിരിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ വ്യത്യാസങ്ങളിൽ പൊതുവായിട്ടുള്ളത് അവരെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള മാതൃക സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അത് മറ്റു വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

സമുദായം ക്രിയാരൂപവും ആണ്. അതിനെ ഒരു പ്രക്രിയയായി കരുതാം. ഹിന്ദുവൽക്കരണം, ക്രിസ്തുമതവൽക്കരണം, എന്നിവ ഉദാഹരണങ്ങൾ. വിവരിക്കാവുന്നത് എന്ന നിലയ്ക്ക് അത് ഒരു വസ്തുവും ആണ്. കൊളോണിയൽ കൃതികളുടെ ഒരു പ്രധാന ലക്ഷണം അവ സമുദായങ്ങൾക്ക് വസ്തുസ്വഭാവം നൽകുന്നു എന്നതാണ്. ഇന്ന് സമുദായമെന്ന വിഷയിക്ക് സ്വത്വത്തിൽ ഒരിടം കണ്ടെത്താനായി മറ്റ് ആധുനിക വിഷയികളുമായി മൽസരിക്കേണ്ടിവരുന്നുണ്ട്. ഇത് മൂന്നാം ഭാഗത്തിൽ കൂടുതൽ വിശദമാക്കാം.

ആധുനികസമുദായങ്ങൾ ശൂന്യതയിൽ നിന്നുണ്ടായതല്ല. അവ ആധുനികപൂർവ്വ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വിച്ഛേദത്തെ കുറിക്കുന്നു. ഒരു പരിധിവരെ ഇതിന് സാങ്കേതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ശക്തികൾ സഹായകമായിട്ടുണ്ട്. അതാണ് വളരെയധികം പ്രാദേശികമായിരുന്ന ആദ്യകാലബന്ധങ്ങളെ നശിപ്പിച്ചത്. ആധുനികത അന്ധവിശ്വാസങ്ങളായി കരുതിയ പ്രാദേശിക ജ്ഞാനരൂപങ്ങളെ വിശ്വസിക്കാൻ കൊള്ളാത്തതാക്കിയതും ഇതിനു സഹായകമായിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ പൊതുതാൽപര്യങ്ങളുടെയും പൊതുപൈതൃകത്തിന്റെയും പേരിലുള്ള അഭ്യർത്ഥനകളും കൃത്രിമമായ വിഭാഗീയതയെ കരുതിയിരിക്കണമെന്ന ഉപദേശങ്ങളും സമുദായരൂപീകരണത്തോടൊപ്പമുണ്ടാവുന്നു.

സമുദായം പങ്കെടുക്കലുകളിലൂടെയും പങ്കുവയ്ക്കലുകളിലൂടെയുമാണ് സാക്ഷാൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. എല്ലാവർക്കും പൊതുവായുള്ളത് ഓരോരുത്തനും മറ്റുള്ളവരിൽ കണ്ടെത്തുന്നതിലൂടെ ഇത് പ്രകടമാവുന്നു. ബോധമുയരുന്നത് സമുദായത്തിന്റെ മൂല്യവർദ്ധനവുണ്ടാക്കുന്നതായി കരുതപ്പെടുന്നു. സമുദായം ഒരു ഭാഷയിലാണ് പിറക്കുന്നത്. എല്ലാവരും പങ്കുവയ്ക്കുന്ന അർത്ഥങ്ങളും അംഗീകരിക്കുന്ന സാരാർത്ഥങ്ങളും അതിന്റെ ഇഴയടുപ്പത്തിൽത്തന്നെ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. ഇതുകൊണ്ടാണ് 'ദ ലോഡ്' എന്ന പ്രയോഗത്തെ അതിന്റെ സമമായ ഹിന്ദുപദമായോ ആ വിധ ബന്ധമൊന്നുമില്ലാത്ത മറ്റൊരു പദമായോ വിവർത്തനം ചെയ്യാതെ 'കർത്താവ്' തുടങ്ങിയ പുതുപദങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ബൈബിളിന്റെ മലയാളം പരിഭാഷയിൽ സാധാരണ പ്രയോഗത്തിലില്ലാത്ത വാക്കുകൾ ഉപയോഗിക്കാൻ ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. വീടിന് ഭവനമെന്നും ഏറ്റുപറയലിന് കുമ്പസാരമെന്നും മറ്റും ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഒരു സമുദായത്തിലുള്ള ഭാഷയെ അതിലെ അംഗങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുകയല്ല, ഭാഷ സമുദായത്തിലുള്ളവരെ ബന്ധിപ്പിക്കുകയാണ് എന്നതിനാൽ ഭാഷയുടെ സാർവ്വജനീനമാക്കൽ സ്വയം ഇല്ലാതാക്കുന്ന കർമ്മമാവും.

പക്ഷേ, ആധുനികസമുദായങ്ങൾ സാർവ്വജനീനമാകുന്ന മറ്റൊരു അർത്ഥതലമുണ്ട്. ഓരോരുത്തരെയും ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള അവയുടെ കെൽപാണ് ഇതിനു കാരണമാകുന്നത്. ക്രിസ്തുമതവും ഇസ്ലാമും ഇക്കാര്യത്തിൽ രൂപമാതൃകകളാണ്. ആത്മസത്തയുടെ പരിവർത്തനമാണ്, ദാസ്യവൽക്കരണമല്ല ഒരു വ്യക്തിയെ ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള മുന്നുപാധി. ഇത് ഒരേസമയം വിമോചനവാഗ്ദാനവും ഉൻമൂലനഭീഷണിയുമാണ്. സാമ്പത്തിക വളർ

ച്ച, രാഷ്ട്രീയപങ്കാളിത്തം തുടങ്ങിയ മറ്റ് ആധുനികവൽക്കരണപ്രക്രിയകളുടെ, വാഗ്ദാനം അല്ലെങ്കിൽ ഭീഷണി എന്ന ഘടനയുടെ സാദ്ധ്യങ്ങളും ഈ മാതൃകയിൽ കാണാൻ കഴിയും. പൗരസമൂഹത്തിലേക്കോ ശാസ്ത്രസമൂഹത്തിലേക്കോ പ്രവേശനത്തിനുള്ള മുന്നുപാധി, പഴയ സ്വത്വം വെടിയുന്നതിന്റെ നിരവധി അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് പുതിയ ആത്മസത്തയിലേക്ക് പുനർജ്ജനിക്കുക എന്നതാണ്.

സമുദായം പ്രയോഗതന്ത്രങ്ങളുടെ ഒരു ഉൽപന്നമാണ്. ഒരു മൂലകാരണത്തിൽനിന്നോ കർതൃത്വത്തിൽനിന്നോ ഉൽഭവിക്കുന്ന ഒന്നായി ഇതിനെ പരിഗണിക്കേണ്ടതില്ല. ഏകനിയമാനുസാരിയായും കാണേണ്ടതില്ല. ഈ പ്രയോഗതന്ത്രങ്ങളുടെയെല്ലാം കേന്ദ്രബിന്ദു അവ ലക്ഷ്യംവയ്ക്കുന്ന ആത്മസത്ത തന്നെയാണ്. ഒന്നാമതായി, വ്യക്തിസ്വത്വം ഉറപ്പിക്കുന്ന ഭിന്നിപ്പിന്റെയും ഐക്യത്തിന്റെയും തന്ത്രങ്ങളുണ്ട്. ചില വ്യവഹാരങ്ങളെ അനന്യമെന്ന നിലയിൽ ഒരുമിച്ചുചേർക്കുകയും പിന്നീട് അവയെത്തന്നെ അതിസദൃശമായ വർണ്ണരാജികളായി വിഭജിക്കുകയും ചെയ്യും. മതസമുദായത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഈ പ്രയോഗതന്ത്രം സമുദായത്തിനു രൂപംനൽകുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഐക്യം സ്ഥാപിച്ചതിനുശേഷം സമുദായങ്ങളുടെ സ്വത്വനിർണ്ണയനം നടത്തുന്നു. ദേശീയസമുദായത്തിന്റെ കാര്യത്തിലാണെങ്കിൽ ദേശരാഷ്ട്രത്തെ ഒരു ഏകതയാക്കി പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണ് ആദ്യം ചെയ്യുന്നത്. അതുകഴിഞ്ഞാൽ വ്യത്യസ്ത ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുകയായി. രണ്ടാമതായി, പ്രതികൂലതയെയും ഭിന്നതയെയും ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്ന പ്രയോഗതന്ത്രങ്ങളാണ്. സമുദായങ്ങളുടെ അതിസദൃശതയ്ക്കുള്ളിൽ ഒരു സമുദായം മറ്റൊന്നിനെ അതിന്റേതന്നെ പ്രകാരഭേദമായോ (സഹിഷ്ണുതാപൂർണ്ണമായ മതപരത), വിപരീതമായോ (ക്രിസ്ത്യൻ, നവഹിന്ദു), അധമരൂപമായോ (വിഗ്രഹാരാധന, ബ്രാഹ്മണിസം), പുറത്തുനിന്നുള്ള നിരവധി രൂപങ്ങളിലൊന്നായോ (തങ്ങൾക്ക് അസംതുലിത ബന്ധമുള്ള, അന്യമെങ്കിലും തിരിച്ചറിയാവുന്ന ഒരു സാന്നിദ്ധ്യം) മനസ്സിലാക്കാം.

മറ്റൊരു സമൂഹം ഒഴിവാക്കപ്പെടണമോ, ഉൾപ്പെടുത്തപ്പെടണമോ, അതോ അതിനോട് മത്സരിക്കണമോ എന്നത് ഒരു ചരിത്രപരമായ പ്രശ്നമാണ്. സമ്പത്തിന്റേയോ പ്രതീകാത്മകമായ അന്തസ്സിന്റേയോ മാതൃക ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയാവും ചെയ്യുക. പലർക്കും അപ്രാപ്യമായ ദേവഭാഷയാണ്, കുലീനന്യൂനപക്ഷത്തിന്റെ ഭാഷയാണ് തങ്ങളുടേതെന്ന പൊങ്ങച്ച മൂല്യത്തിൽ അഭിരമിക്കുകയാണ് അഭിജാതഗർവ്വത്തിന്റെ രീതി. സത്യത്തിലോ ആനന്ദത്തിലോ അതുമല്ലെങ്കിൽ വിമോചനത്തിലോ അധിഷ്ഠിതമായ മാതൃക, പങ്കിടുന്തോറും വളരുകയും സ്നാനപ്പെടാത്തവനെ ജ്ഞാനം നൽകി സ്വാംശീകരിക്കുകവഴി അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അദമ്യമാംവണ്ണം ഗാഢമുദ്രിതവും സ്വയംഹേതുകവുമായ ആഗിരണപരതയാണത്. മാൽസര്യത്തിന്റെ മാതൃക സ്വന്തം അസ്തിത്വം അർത്ഥപൂർണ്ണമാവാനുള്ള ഏകമാർഗ്ഗമെന്നനിലയിൽ അപരമാതൃകയെ ഒരു നിത്യയാഥാർത്ഥ്യമായി സങ്കൽപിക്കുന്നു. 'ചുവപ്പുഭീകരത'യുടെ പതനത്തിനുശേഷം 'സ്വതന്ത്രസമൂഹ'ത്തിന് അല്ലെങ്കിൽ 'അമേരിക്കൻ ജീവിതക്രമ'ത്തിന് 'ഹരിതഭീകരത'യെ മെനഞ്ഞെടുക്കേണ്ടിവന്നു എന്നത് ഈ നിത്യസാന്നിദ്ധ്യത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെ ആണ് കാണിക്കുന്നത്. കാലത്തിൽ ആത്മസത്തയുടെ ഇടം പുനർനിർണ്ണയിച്ചുകൊണ്ട് അതിനെ കർതൃവൽക്കരിക്കുന്ന പ്രയോഗതന്ത്രങ്ങളാണ് മൂന്നാമതായി വരുന്നത്. ചരിത്രം (അനിവാര്യത) എന്ന നിലയിലും അനന്ത സാദ്ധ്യതകളുടെ ഭാവി എന്ന നിലയിലും കാലത്തിന്റെ രൂപരചന നടത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഇത് പ്രവർത്തനനിരതമാവുന്നത്. രണ്ടുസംഗതികളിലും, ഒരു നിശ്ചിതസമുദായം ഓർമ്മയും പ്രതീക്ഷയുമായി കാലത്തിൽ അധിനിവേശം നടത്തുന്നു. മറ്റ് അനുഭവങ്ങളെ സ്വന്തം മഹനീയാഖ്യാനത്തിനു മുന്നിൽ നിസ്സാരവൽക്കരിച്ച് തുടച്ചുനീക്കുന്നു. ഒടുവിലായി, അമിതമായ വ്യാജവൽക്കരണത്തിന്റെ പ്രയോഗതന്ത്രങ്ങളാണ്. സമുദായ കർത്താവായി മാറ്റപ്പെടുന്നതോടെ ആത്മസത്ത ക്ഷയിച്ചുപോകുന്നില്ലെന്നും അതിന് കാലത്തിലെ ഇടത്തിനായി, വ്യത്യസ്തദിശകളെ കയ്യടക്കുന്ന മറ്റ് കർതൃസ്ഥാനങ്ങളുടെ നേർക്ക് കപടതന്ത്രങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കേണ്ടിവരുന്നെന്നുമുള്ള യാഥാർത്ഥ്യവുമായി ഇക്കാര്യം ബന്ധപ്പെട്ടിരി

ക്കുന്നു. ആ വിധത്തിൽ താൻ എന്താണ് എന്നത് നിരന്തരം പുനർനിർവ്വചിക്കേണ്ടിവരുന്നു.

ആത്മശങ്ക നിറഞ്ഞ ആധുനികസമുദായം സത്യാധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യക്രമമെന്ന ആശയം പ്രചരിപ്പിക്കുന്നു. സമുദായം സത്യമാണെന്ന് പൂർവ്വകൽപന ചെയ്യുന്നു. പ്രശംസാപ്രസ്താവങ്ങളിൽ, ദോഷാരോപണങ്ങളിൽ, വിശേഷഗുണങ്ങൾ ചാർത്തിക്കിട്ടാനുള്ള വാദങ്ങളിൽ എല്ലാം 'സമുദായം സത്യം' എന്ന ആശയം ജ്വലിപ്പിച്ചുനിർത്തുന്നു. ഓരോ സമുദായവും മറ്റു സമുദായങ്ങളെ സത്യമായി അംഗീകരിക്കുന്നു എന്നാണിതിനർത്ഥം. ആത്മസത്ത അതിന്റെ നിഷേധത്തിനോ, സ്വസാന്നിദ്ധ്യമുദ്രകളുടെ അഭാവത്തിനോ വേണ്ടി പുറത്തേക്ക് മിഴിയൂന്നുന്നത് ഏത് അപരനിലാണോ, ആ അപരന്റെ (തനിക്ക് കീഴടക്കുകയോ ഭരിക്കുകയോ തുടച്ചുനീക്കുകയോ ചെയ്യേണ്ടിവന്ന അപരനല്ല) മുൻകാലങ്ങളിലെ, സമുദായപരമായ സ്വഭാവചിത്രണത്തിന് വിരുദ്ധമാണിത്. പ്രാകൃതൻ, അപരിഷ്കൃതൻ, കാപ്പിരി, അവിശ്വാസി, മ്ലേഛൻ, കാഫർ തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾ ഉദാഹരണം. പക്ഷേ, ആധുനികസമുദായവ്യവഹാരം ഇതിനെ സാർവ്വജനീനമാക്കുകയും ഇതിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം സാർവ്വത്രികമായി കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ആധുനികസമുദായങ്ങൾ 'അപര'സമുദായത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ സ്വയം കണ്ടെത്തുകയും 'അപര'നെ ആത്മസത്തയേക്കാൾ യഥാർത്ഥവും യുക്തിയുക്തവും വാസ്തവീകരിക്കപ്പെട്ടതുമായി കാണുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതിൽ ഈ ദർപ്പണാവസ്ഥയുടെ തീവ്രരൂപങ്ങൾ കാണാം. അതിനാൽ, സ്വന്തം അവകാശവാദങ്ങളോട് നീതിപുലർത്തുന്നില്ല എന്നതിനല്ലാതെ, പുലർത്തുന്നു എന്നതിന്റെ പേരിൽ മതേതരത്വത്തെ വിമർശിക്കാനാവില്ല. ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ കാണാതിരിക്കുന്നതിന്റെയും വർഗ്ഗതാൽപര്യങ്ങളെ തെറ്റായി ഗ്രഹിക്കുന്നതിന്റെയും പ്രശ്നമാണ് മതം എന്ന നിലയിലുള്ള മാർക്സിസ്റ്റ് ദോഷാരോപണം ഈ സത്യപ്രതീതിയുടെ ഒരു ഉദാഹരണമാണ്. ഇതിൽ ഓരോന്നിലും, സ്വന്തമായ വിഷയം ഉണ്ടെന്ന് അവകാശപ്പെടുന്ന മറ്റൊരു വ്യവഹാരത്തിന്റെ സത്യം, സ്വന്തം വ്യവഹാരത്തിന്റെ വിഷയമോ ഹേതുകൽപനയോ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന സൂചകമായി ചുരുക്കപ്പെടുന്നു. ഒടുവിലായി, സമുദായത്തിന്റെ രൂപം ബൂർഷ്വാ വ്യക്തിയുടേതാണ് എന്ന കാര്യമാണ്. സ്വയാസ്തിത്വം നേടാനായി അതിന് പ്രവർത്തനനിരതമാകേണ്ടതുണ്ട്. കൂടാതെ, സ്വയം നിയതരൂപം കൈവരിക്കാനുതകുംവിധം വിഷയങ്ങളോട് ബന്ധംപുലർത്തുകയും വേണം. 'സ്വന്തം മതം സംരക്ഷിക്കാനായി ഹിന്ദു പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതുണ്ട്' എന്നത് ഈ ഭൂമികയിൽ നിന്നുള്ള ഒരു പ്രസ്താവമാണ്. ആവേശിക്കൽ, അധീനപ്പെടുത്തൽ, വികസനം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഈ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് സമുദായം മുതലാളിത്തത്തോട് കണ്ണിചേർക്കപ്പെടുന്നത്. വ്യക്തിരൂപം പ്രദാനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ബൂർഷ്വാസാമൂഹ്യപരത സമുദായത്തെ രഞ്ജിപ്പിക്കുന്നു. കമ്പോളങ്ങളിലെ വ്യക്തികളെപ്പോലെ, മതസ്വത്വത്തിനുപോലും പ്രവൃത്തിയിലൂടെയും അധീനപ്പെടുത്തലിലൂടെയും മാത്രമേ വ്യാജമായി നിലനിൽക്കാനാവൂ. സംജ്ഞാശാസ്ത്ര കമ്പോളത്തിൽ ലേലംചെയ്യപ്പെടുന്ന ഭൂതം, ഭാവി, ജനത, മാന്യത തുടങ്ങിയ മറ്റെല്ലാ മൂല്യങ്ങളും അധീനപ്പെടുത്തലിൽ ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ട്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയ്ക്കുള്ളിൽ നടക്കുന്ന സമുദായരൂപീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സൈദ്ധാന്തികപ്രശ്നങ്ങളുടെ ഈ പുനർവിചിന്തനം നിരവധി വിഷയങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. (ക) സമുദായത്തിന്റെ സൃഷ്ടി, സമുദായസംബന്ധിയായ പഠനങ്ങളുടെയോ കലാപങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള സർവേകളുടെയോ അടിക്കുറിപ്പുകൾ പോലെ കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ പറ്റാത്ത പ്രക്രിയകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. ഇവ രണ്ടും ഭരണകൂടനിലപാടിനെ ആന്തരികവൽക്കരിച്ച അക്കാദമിക അഗ്നിശമനപ്രവർത്തനങ്ങളാണ്. അത് ഓരോ ആധുനികസ്വത്വത്തെയും പൗരന്റെ വിശിഷ്ടമായ സ്വകാര്യമണ്ഡലത്തിലേക്കുള്ള നിർഭാഗ്യകരമായ കടന്നുകയറ്റമായി വീക്ഷിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിൽ മതത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തോടുള്ള

അവയുടെ സമീപനം ക്ഷമകെട്ടതും ദോഷാരോപണപൂർണ്ണവും പ്രതികൂലവുമാകുന്നതിൽ അൽഭുതപ്പെടാനില്ല.

(ഖ) സമുദായങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിക്ക് വഴിയൊരുക്കിയ പ്രയോഗതന്ത്രങ്ങളെ വീക്ഷിക്കുന്നകാര്യത്തിൽ, ഈ സ്വത്വങ്ങളുടെ വ്യാജപ്രകൃതത്തെ തുറന്നുകാട്ടാനുതകുന്ന ആർക്കിമീഡിയൻ നിയമമൊന്നും നമ്മുടെ കയ്യിലില്ല. പാമരനായ മുസ്ലിം, അല്ലെങ്കിൽ മായിക ബ്രാഹ്മണൻ എന്നീ സങ്കൽപങ്ങൾക്ക് ബദലായി ശരിയായ തൊഴിലാളി, യഥാർത്ഥപൗരൻ എന്നീ സങ്കൽപങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാൻ യുക്തിഭദ്രമായ മാർഗ്ഗങ്ങളില്ല. സാമൂഹ്യപരതയുടെ ഒരേപോലെ വ്യാജമോ അല്ലെങ്കിൽ ഒരേപോലെ ആധികാരികമോ ആയ രൂപങ്ങളായി ഈ സ്വത്വങ്ങളെ സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയും. തെറ്റായി മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്ന സ്വത്വങ്ങൾ, വികലചരിത്രം, ഉൽപത്തിപ്രതിഭാസം, വ്യാജാവബോധം എന്നിവക്കെതിരെ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്ന, ആത്യന്തികതാൽപര്യങ്ങളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം, യഥാർത്ഥ ഉൽപത്തികൾ, ഉറച്ച അടിത്തറകൾ, ഗോപ്യമാക്കപ്പെട്ട സത്തകൾ എന്നിവ ഏതാണ്ടെല്ലാ ആധുനിക വിഷയങ്ങളുടെയും പേരിൽ വിറ്റഴിക്കപ്പെടുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളാണ്. ഇവക്കിടയിൽ തീർപ്പുകൽപ്പിക്കാൻ ഒരു കോടതിയുമില്ല.

(ഗ) ആധുനികസ്വത്വങ്ങളിൽ അന്തർഭവിച്ച അവബോധപരവും നൈതികവുമായ പ്രശ്നങ്ങളെ, പ്രത്യേകിച്ച് മതസമുദായത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെ പുതിയൊരു തലത്തിലേക്ക് ഉയർത്തേണ്ടതുണ്ട്. ഇതിനുള്ള ഒരു മുന്നുപാധി, ഈ പ്രക്രിയകളോരോന്നും അകപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന, ഇവയ്ക്കോരോന്നിനും ചാർച്ചയുള്ള ദാർശനികപ്രപഞ്ചത്തെ പുനരുൽപാദിപ്പിക്കാതിരിക്കുക എന്നതാണ്. ഇരകളായവരും ചിത്തരോഗികളും ജാതിഭ്രഷ്ടരും സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ, ആത്മസത്തയെ സൃഷ്ടിക്കുകയും വിഭജിതമാക്കുകയും ചെയ്ത പ്രയോഗതന്ത്രങ്ങൾ ഒരിക്കലും തികവ് നേടിയിട്ടില്ല. ഈ വിടവുകൾ സ്വാതന്ത്ര്യവും തുല്യവുമായ ആത്മസത്തകളുടെ നൈതികതയെ സ്ഥാപിക്കുന്നില്ല. മറിച്ച്, ദൈവമായോ അല്ലെങ്കിൽ എണ്ണമറ്റ അവതാരങ്ങളുള്ള മനുഷ്യനായോ, ആത്മസത്തയെ അതിന്റെ സ്വാത്മാനുരാഗപാരവശ്യത്തിൽ നിന്ന് അടർത്തിമാറ്റുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. തൽക്കാലം വിമോചനത്തിന്റെയും ദാസ്യവൽക്കരണത്തിന്റെയും, അടിച്ചേൽപിക്കലിന്റെയും പ്രാപ്യമാക്കലിന്റെയും ഏകകാലിക നിമിഷങ്ങളായി ആധുനികസ്വത്വങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത് പ്രയോജനകരമാവും.

ആധുനികത പുനർമൂല്യനിർണ്ണയനത്തിന് വിധേയമാവുന്ന അക്കാദമിക സന്ദർഭത്തിലാണ് ഈ പര്യാലോചന നടത്തുന്നത്. ഇന്ന് ആധുനികതയെ അതിന്റെ സാമ്പത്തിക ഫലങ്ങളുടെ പേരിൽ ആരും ന്യായീകരിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ അതിന്റെ ഫലങ്ങൾ എല്ലാവർക്കും ലഭിക്കാത്ത വിധത്തിൽ വില കൂടിയവയാണ്. ആധുനികത ജനാധിപത്യമാണ് എന്ന നിലയ്ക്കും ന്യായീകരണം സാദ്ധ്യമാവുമോ എന്ന് സംശയിക്കണം. ജ്ഞാനോദയം അതിനെത്തന്നെ പരിശോധിക്കാൻ പ്രാപ്തിയില്ലാത്തതാണെന്നു മാത്രമല്ല, കലർപ്പില്ലാത്ത ഗുണമാണെന്നുപോലും ഇന്ന് കരുതിക്കൂടാ. അടുത്തകാലത്ത് ആധുനികതയ്ക്ക് സമചിത്തതയോടുകൂടിയ ഒരു ന്യായീകരണം ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത് അത് ഒരു വിനിമയനൈതികതയും സംശുദ്ധമായ ഭാഷണവും സാധൂകരണവും സാദ്ധ്യമാക്കിയിരിക്കുന്നു എന്ന നിലയ്ക്കാണ്. യാതൊരു നിർബ്ബന്ധവും ബലാൽക്കാരവും ഇല്ലാതെ പരസ്പരം മനസ്സിലാക്കുന്ന മനുഷ്യാവസ്ഥ സാദ്ധ്യമാണെന്ന സങ്കൽപത്തിന്, വാസ്തവത്തിൽ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള സമുദായങ്ങളെ - മതപരവും, ദേശീയവും, ജനദേശീയവും ആയ സമുദായങ്ങളെ - നേരിടേണ്ടിവരും. പടിഞ്ഞാറൻ യൂറോപ്പിലെ സർവ്വകലാശാലാസമൂഹങ്ങൾക്ക് പുറത്ത് അത്തരം കൂട്ടായ്മകൾ രൂപം കൊള്ളുന്നതിന് ആധുനികതസാക്ഷ്യംവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽ ആധുനികത സ്വതന്ത്രമാക്കിയ സംഗതികളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ആഘോഷം അതു ചങ്ങലക്കിട്ട സംഗതികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതല്ല എന്ന് കാണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. പറയാനുള്ള അവകാശം പീഡനമുറിയിൽ ഒരു ബാദ്ധ്യതയായിത്തീരുന്നു എന്ന വിരോധാഭാസത്തെയാണ് സ്വാതന്ത്രഭാഷണത്തിന്റെ നൈതികത നേരിടേണ്ടിവരുന്നത്.

(തുടരും)

പരിഭാഷ: എം. ഗംഗാധരൻ

പൗരാവകാശമോ ക്ഷേത്രപ്രവേശനമോ?

വൈക്കം സത്യഗ്രഹത്തിൽനിന്ന് ഒരേട്

ജോർജ് ഗീവർഗീസ് ജോസഫ്

വൈക്കം സത്യഗ്രഹത്തിലുള്ള പങ്കാളിത്തത്തിൻെറ പേരിൽ 1924 ഏപ്രിൽ 6-ാം തീയതി ടി.കെ. മാധവനും കേശവമേനോനും അറസ്റ്റിലാവുകയും ആറുമാസത്തെ ജയിൽ വാസത്തിന് ശിക്ഷിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതേദിവസം മഹാത്മാഗാന്ധി ചെങ്ങന്നൂരിലുള്ള ബാരിസ്റ്റർ ജോർജ് ജോസഫിന് എഴുതി.

വൈക്കത്തിൻെറ കാര്യത്തിൽ, നിങ്ങൾ ഹിന്ദുക്കളെ പ്രവർത്തിക്കാൻ അനുവദിക്കണമെന്നാണ് ഞാൻ കരുതുന്നത്. അവർക്കാണ് സ്വയം ശുദ്ധീകരിക്കേണ്ട ആവശ്യമുള്ളത്. അനുഭാവം പ്രകടിപ്പിച്ചും തൂലികയുപയോഗിച്ചും നിങ്ങൾക്കവരെ സഹായിക്കാം. പ്രക്ഷോഭം സംഘടിപ്പിച്ചുകൊണ്ടല്ല; തീർച്ചയായും സത്യഗ്രഹം നടത്തിക്കൊണ്ടുമല്ല.

ഏതായാലും, ഗാന്ധിജിയുടെ ഉപദേശം തുടർന്നുണ്ടായ സംഭവങ്ങളിൽ മുങ്ങിപ്പോയി. കേശവമേനോൻെറ അറസ്റ്റോടെ പ്രക്ഷോഭത്തിൻെറ നേതൃത്വം ജോർജ് ജോസഫിന് വഹിക്കേണ്ടിവന്നു. 1924 മാർച്ച് മാസം മദ്ധ്യത്തിൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ എത്തിച്ചേർന്നമുതൽക്കുതന്നെ ജോർജ് ജോസഫ് വൈക്കം സത്യഗ്രഹത്തിൻെറ പദ്ധതികൾ തയ്യാറാക്കുന്നതിലും പരിപാടികൾ നടപ്പാക്കുന്നതിലും സജീവപങ്കാളിയായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിൻെറ നേതൃത്വത്തിൽ മുന്നേറിയ പ്രക്ഷോഭം, വൈക്കം ക്ഷേത്രത്തിൻെറ ചുറ്റും ബാരിക്കേഡുകൾ ഉയർത്താൻ സർക്കാറിനെ നിർബ്ബന്ധിതമാക്കി. 1924 ഏപ്രിൽ 11ന് ജോർജ് ജോസഫ് അറസ്റ്റു ചെയ്യപ്പെടുകയും 6 മാസം കഠിനതടവിന് ശിക്ഷിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. പ്രക്ഷോഭം തുടർന്നെങ്കിലും, അദ്ദേഹത്തിൻെറ അറസ്റ്റോടെ അതിൻെറ ശക്തി കുറഞ്ഞു. ഇടയ്ക്കൊക്കെ ധീരോദാത്തമായ ചില വ്യക്തിഗതപ്രവർത്തനങ്ങൾ ഉണ്ടായെങ്കിലും അന്തിമവിജയം പത്തുവർഷങ്ങൾക്കു ശേഷമാണ് നേടാൻ കഴിഞ്ഞത്.

തിരുവിതാംകൂറിലെ ബ്രിട്ടീഷ് റസിഡൻറ് ആയ സി. ഡബ്ല്യു.ഇ. കോട്ടൺ 1924 ഏപ്രിൽ പതിന്നാലിന് മദ്രാസ് ഗവൺമെൻറിൻെറ ചീഫ് സെക്രട്ടറിക്ക് അയച്ച സന്ദേശത്തിൽ പ്രവചനസമാനമായ ഒരു പ്രസ്താവന അടങ്ങിയിരുന്നു :

മറ്റൊരു നേതാവിനും എന്തെങ്കിലും ഭാവനയോ നേതൃത്വശേഷിയോ ഇല്ലെന്നിരിക്കെ, മിസ്റ്റർ ജോസഫിൻെറ അഭാവത്തിൽ വൈക്കം സത്യഗ്രഹം പരാജയപ്പെടാനിടയുണ്ടെന്ന എൻെറ അഭിപ്രായം ഞാൻ പിറ്റിനോടും (പോലീസ് കമ്മീഷണർ) ജില്ലാ മജിസ്ട്രേറ്റിനോടും പറഞ്ഞു.

ദേശീയപ്രക്ഷോഭവുമായുള്ള ജോർജ് ജോസഫിൻെറ ബന്ധത്തിൽ ഒരു വഴിത്തിരിവായിരുന്നു വൈക്കം സത്യഗ്രഹം. മതേതരത്വത്തിൻെറ അഭിലഷണീയത, സംസ്ഥാനങ്ങൾക്കു മുകളിൽ ശക്തമായ കേന്ദ്രീകൃതാധികാരത്തിൻെറ ആവശ്യകത, സ്വതന്ത്രഇന്ത്യയിൽ മതന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെ നിലനിൽപ് തുടങ്ങി അദ്ദേഹം താലോലിച്ച പല ആദർശങ്ങളും ആക്രമിക്കപ്പെട്ട ഒരു ദശാസന്ധിയായിരുന്നു അത്. കോൺഗ്രസ്സിൽനിന്ന് അകലുകയും ഗാന്ധിയെ പിന്തുടരാനായി 1919ൽ ഉപേക്ഷിച്ച വക്കീൽജോലി പുനരാരംഭിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് വൈക്കം സംഭവത്തോട് അദ്ദേഹം പ്രതികരിച്ചത്.

തൊട്ടുകൂടായ്മയും ക്ഷേത്രപ്രവേശനവുമാണോ അതല്ല വൈക്കം ക്ഷേത്രത്തിലേക്കുള്ള ചില നിരത്തുകളിലൂടെ ചില വിഭാഗങ്ങളെയൊഴിച്ച് മറ്റാരെയും സഞ്ചരിക്കാൻ അനുവദിക്കാതെ പൗരാവകാശം നിഷേധിക്കുന്നതാണോ വൈക്കം സത്യഗ്രഹം ഉന്നയിക്കുന്ന അടിസ്ഥാനപ്രശ്നം എന്ന കാര്യത്തിൽ അൽപം ആശയക്കുഴപ്പം (പ്രത്യേകിച്ച് ഗാന്ധിജിക്ക്) ഉണ്ടായിരുന്നതായി തോന്നുന്നു. തൊട്ടുകൂടായ്മ പരിഹരിക്കുന്നതോടെ പൗരാവകാശപ്രശ്നം സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ പരിഹരിക്കപ്പെടുമെന്ന സമീപനമാണ് ഗാന്ധിജിക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ജോർജ് ജോസഫ് അടക്കം സത്യഗ്രഹത്തിൽ നേരിട്ടു പങ്കെടുത്തവർക്കാകട്ടെ, നിരത്തുകളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കാൻ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങൾക്കും തുല്യ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന പൗരാവകാശം നേടുന്നതിൻെറ പ്രശ്നമായിരുന്നു.

കാഴ്ചപ്പാടുകളിലുള്ള അടിസ്ഥാനഭിന്നത എട്ടു വർഷങ്ങൾക്കുശേഷം ഗാന്ധിജിയും ജോസഫും തമ്മിൽ നടന്ന ഒരു സംവാദത്തിലൂടെ വെളിവാക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. 1932 ജനുവരി 14ലെ *യംഗ് ഇന്ത്യയുടെ* കോളത്തിൽ ഗാന്ധിജി എഴുതി:

ക്ഷേത്രപ്രവേശനം മതപരമായ ഒരവകാശമാണ്. അതിനാൽ [അന്യമതത്തിൽപെട്ട] മറ്റേതൊരു മനുഷ്യൻ ക്ഷേത്രപ്രവേശനം നടത്തിയാലും അതിനെ സത്യഗ്രഹം എന്ന് വിളിച്ചുകൂടാ. വൈക്കം സത്യഗ്രഹത്തിൽ പങ്കെടുത്തതിന് മിസ്റ്റർ ജോർജ് ജോസഫ് ജയിലിലായപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന് തെറ്റിപ്പോയെന്ന് ഞാനെഴുതി. എന്നോട് യോജിപ്പ് പ്രകടിപ്പിച്ച അദ്ദേഹം മടികൂടാതെ ക്ഷമാപണം നടത്തുകയും ജയിലിൽനിന്നും പുറത്തുവരികയും ചെയ്തു. ക്ഷേത്രപ്രവേശനസത്യഗ്രഹം സവർണ്ണഹിന്ദുക്കളുടെ ഒരു പ്രായശ്ചിത്തമാണ്.

അതേലക്കത്തിൽ അദ്ദേഹമെഴുതി:

തൊട്ടുകൂടായ്മ ഇല്ലാതാക്കുക എന്നത് ഹിന്ദുക്കളുടെമാത്രം സവിശേഷപ്രശ്നമാണ് എന്ന് വ്യക്തമായും (1920ലെ നാഗ്പൂർ പ്രമേയത്തിൽ) പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ മതപരമായ പ്രശ്നങ്ങളിൽ അഹിന്ദുക്കൾ വോട്ടുകൾ മുഖാന്തിരമോ മറ്റേതെങ്കിലും രീതിയിലോ ഇടപെടരുത് എന്നൊരു വഴക്കമുണ്ട്.

ഇതിന് *ഇന്ത്യൻ സോഷ്യൽ റിഫോർമറിൽ* (ജനുവരി 30) ജോർജ് ജോസഫ് മറുപടി നൽകി:

വൈക്കം സത്യഗ്രഹത്തിന് ക്ഷേത്രപ്രവേശനവുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സർക്കാർഉടമസ്ഥതയിലുള്ള ഒരു നിരത്ത് ഒരു ക്ഷേത്രത്തിൻെറ സമീപത്തായിരുന്നു എന്ന ഒറ്റക്കാരണത്താൽ അതിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്നതിൽനിന്ന് അയിത്തജാതിക്കാരെ തടയാമോ എന്നതായിരുന്നു പ്രശ്നം. ക്ഷേത്രപ്രവേശനവുമായി ഞങ്ങൾക്ക് യാതൊരുബന്ധവുമില്ലെന്ന കാര്യം പലവുരു ആവർത്തിച്ച് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അത് പൗരാവകാശത്തിനുവേണ്ടി മാത്രമുള്ള ഒരു പ്രക്ഷോഭമായിരുന്നു. ഞാനൊരു ക്രിസ്ത്യാനിയായതിനാൽ ഞാനതിൽ പങ്കാളിയാകേണ്ടതില്ലെന്നും മാപ്പുപറയണമെന്നും ഗാന്ധിജി എഴുതി എന്നത് സത്യമാണ്. പക്ഷെ ഞാനദ്ദേഹത്തോടു യോജിച്ചില്ല. ഞാൻ മാപ്പുപറഞ്ഞിട്ടില്ല. കാരണം, അയിത്തജാതിക്കാർക്ക് ഒരു പൗരാവകാശം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ അവരുടെ അവകാശത്തിനായി സമരം ചെയ്യുന്നത് സവർണ്ണഹിന്ദുക്കളെപ്പോലെ എൻെറയും താൽപര്യമാണ് (ഊന്നൽ ഈ ലേഖകൻേറത്).

അയിത്തജാതിക്കാർക്കായി ഗാന്ധിജി നടത്തിയ ആദ്യത്തെ പോരാട്ടമായാണ് വൈക്കം

സത്യഗ്രഹം വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത്. സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യക്കായി നേടിയെടുക്കേണ്ട മതേതരത്വത്തിന്റെ യുദ്ധഭൂമിയായി അപൂർവ്വമായേ അത് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളൂ. തങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങൾ അനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് ജീവിക്കുന്ന വിവിധസമുദായങ്ങൾക്കുമേൽ ഉയർന്നുനിൽക്കുന്ന ഒരു പാലമാണോ മതേതരത്വം? അതല്ല ഓരോ സമുദായത്തിന്റെയും രൂപകൽപനകൾ (ചിലപ്പോൾ ഭിന്നതകളോടെ) സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന, എന്നാൽ ഒന്നുചേരുന്ന ഒരു കൂട്ടുശിലയോ?വൈക്കം സത്യഗ്രഹത്തിനു ശേഷം ജോർജ് ജോസഫിന്റെ വീക്ഷണം ഈ രണ്ടിനുമിടയിൽ ഇളകിയാടി. ഇന്ത്യയിലെ ക്രിസ്ത്യൻന്യൂനപക്ഷങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കാനദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചപ്പോഴെല്ലാം കൂട്ടുശിലാസങ്കൽപം ആധിപത്യം നേടി. പക്ഷെ ഒരുപാലം പോലെ സമുദായത്തിനുമേൽ ഉയർന്നുനിൽക്കുന്നതാണ് മതേതരത്വമെന്ന സങ്കൽപത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹമെപ്പോഴും തിരിച്ചുവന്നു.

1938ൽ അദ്ദേഹം മരിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് കേന്ദ്ര നിയമനിർമ്മാണസഭയിൽ മുസ്ലിം വ്യക്തിനിയമ(ശരീയത്ത്)നിർവ്വഹണ ബില്ലിനെപ്പറ്റി നടത്തിയ അവസാനപ്രസംഗങ്ങളിലൊന്നിൽ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു:

ബന്ധപ്പെട്ട വ്യക്തിയുടെ മതത്തിനു പ്രകാരം അവർ അധിവസിക്കുന്ന പ്രദേശത്തിനനുസരിച്ച് പിന്തുടർച്ചാനിയമം നിർവ്വചിക്കാനുള്ള ഉത്തരവാദിത്വം ഈ സഭ ഏന്നെങ്കിലും ഏറ്റെടുക്കുന്നത് നന്നായിരിക്കും. അത് ആവശ്യവുമാണ്.

മതേതരത്വത്തിന്റെ അർത്ഥം തിരയുന്ന ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വൈക്കം സത്യഗ്രഹത്തിന്റെ എഴുപതാംവാർഷികത്തിൽ ജോർജ് ജോസഫിന്റെ വാക്കുകൾക്കും പ്രവർത്തികൾക്കും പ്രസക്തിയുണ്ട്.

അനുബന്ധം

ജോർജ് ജോസഫിന്റെ കഥ

1887 ജൂൺ 5ന് ചെങ്ങന്നൂരിൽ ജനിച്ചു. 1904ൽ ബ്രിട്ടനിലേക്ക്. എഡിൻബറോ സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്നും തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ ബിരുദാനന്തരബിരുദം. തുടർന്ന് 1909ൽ ലണ്ടനിലെ മിഡിൽ ടെമ്പിളിൽനിന്നും നിയമബിരുദം. അതേവർഷം നാട്ടിലെത്തി സൂസന്നയെ വിവാഹം കഴിച്ചു. ആദ്യം മദ്രാസിലും തുടർന്ന് മധുരയിലുമായി അഭിഭാഷകവൃത്തി. 1912 മുതൽ 1915 വരെ *സൗത്ത് ഇന്ത്യൻ മെയിലി*ന്റെ (ഇപ്പോൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നില്ല) പത്രാധിപസഹായി എന്ന നിലയിൽ പത്രപ്രവർത്തനരംഗത്തും പ്രശസ്തി നേടി. ഒന്നാംലോകയുദ്ധകാലത്ത് ദേശീയപ്രക്ഷോഭത്തിലേക്ക് ആകർഷിക്കപ്പെടുകയും ആനിബസന്റിന്റെ ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ ചേരുകയും ചെയ്തു. 1918ൽ ഹോംറൂൾ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സന്ദേശം പ്രചരിപ്പിക്കാനായി ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്ക് പോയ മൂന്നംഗ പ്രതിനിധിസംഘത്തിൽ അദ്ദേഹവും ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ ബ്രിട്ടീഷ് യുദ്ധകാലമന്ത്രിസഭയുടെ ഉത്തരവുപ്രകാരം ജിബ്രാൾട്ടറിൽവച്ച് തിരിച്ചയക്കപ്പെട്ടു.

1919ൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തിലെ അതിപ്രധാനമായ ഒരു സംഭവമുണ്ടായി - മഹാത്മാഗാന്ധിയുമായുള്ള ആദ്യകൂടിക്കാഴ്ച. വൈകാതെ, മലബാറിൽനടന്ന കേരള കോൺഗ്രസ് സമ്മേളനത്തിൽ ജോസഫ് അദ്ധ്യക്ഷനായി. ഗാന്ധിജിയുടെ പ്രേരണയിൽ, ആദായകരമായ വക്കീൽജോലി ഉപേക്ഷിക്കുകയും ഭാര്യയുടെ പൂർണ്ണപിന്തുണയോടെ ദേശീയപ്രക്ഷോഭത്തിൽ ചേർന്ന് വടക്കേഇന്ത്യയിലേക്ക് യാത്രയാവുകയും ചെയ്തു. നാലു വർഷത്തോളം ഗാന്ധിജി, മോട്ടിലാൽ നെഹ്റു, ജവഹർലാൽ നെഹ്റു, മഹാദേവ് ദേശായ്, രാജഗോപാലാചാരി തുടങ്ങി ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ മുൻനിരനേതാക്ക

ളിൽ പലരുമൊത്ത് പ്രവർത്തിക്കുകയും ഏറെ ക്കുറെ തുല്യനെന്നപോലെ ബന്ധം പുലർത്തു കയും ചെയ്തു. അലഹബാദിൽനിന്ന് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *ദി ഇൻഡിപ്പെൻഡൻഡ്* പത്ര ത്തിൻെറ എഡിറ്ററായി മോട്ടിലാൽ നെഹ്റു അദ്ദേഹത്തെ തെരഞ്ഞെടുത്തു. ചരിത്രം കണ്ട ഏറ്റവും വലിയ ബഹുജനപ്രസ്ഥാനങ്ങളി ലൊന്നിന് രൂപം നൽകാൻ കോൺഗ്രസ് ശ്രമി ച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന അക്കാലത്ത് ഈ പത്രം സമൂ ഹത്തിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം വലുതായി രുന്നു. പക്ഷെ പത്രരംഗജീവിതം അധികം നീണ്ടില്ല. അദ്ദേഹം ജയിലിലടയ്ക്കപ്പെട്ടു. ലക്നൗ ജില്ലാജയിലിൽ ജോസഫിൻെറ സഹ തടവുകാരനായിരുന്ന ജവഹർലാൽനെഹ്റു അദ്ദേഹവുമായി നടത്തിയ ദീർഘവും ഗാഢ വുമായ ചർച്ചകളെപ്പറ്റി തൻെറ ആത്മകഥ യിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

1923ൽ ജയിൽമോചിതനായശേഷം മ ഹാത്മാഗാന്ധിയുടെ മുഖപത്രമായിരുന്ന *യംഗ് ഇന്ത്യ*യുടെ എഡിറ്ററായി കുറച്ചുകാലം പ്രവർത്തിച്ചു. ഭാര്യയുടെ രോഗം, കോൺഗ്ര സ്സിലെ ചില ഛിദ്രശക്തികളോടുണ്ടായ അപ്രിയം, ചൗരിചൗരാസംഭവത്തെ തുടർന്ന് നിസ്സഹകരണപ്രസ്ഥാനം നിർത്തിവയ്ക്കാ നുള്ള ഗാന്ധിജിയുടെ തീരുമാനം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ സഹപ്രവർത്തകരെ പിരിഞ്ഞ് സ്വദേശത്തേക്ക് തിരിക്കാൻ ജോസഫിനെ പ്രേരിപ്പിച്ചു. കേരളത്തിലെത്തിയ ഉടൻ അദ്ദേഹം വൈക്കം സത്യഗ്രഹത്തിൻെറ ഭാഗ മായ പ്രക്ഷോഭത്തിൽ മുഴുകി.

1925ൽ മധുരയിൽ വക്കീൽജോലി പു നരാരംഭിച്ചതിനെത്തുടർന്നുള്ള 10 വർഷം അ ദ്ദേഹത്തിൻെറ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനം രണ്ടാം സ്ഥാനത്തായി. ചിലപ്പോഴെല്ലാം രാഷ്ട്രീ യവും തൊഴിലും ഒന്നായിച്ചേരുകയും ചെയ്തു - വിരുദുനഗർ ഗൂഢാലോചന കേസിൽ കാമരാജ് നാടാർക്കുവേണ്ടി വാദിച്ചു ജയിച്ചതും നിവർത്തന പ്രക്ഷോഭത്തിൻെറ ധീരനേതാവ് സി. കേശവനുവേണ്ടി വാദി ച്ചതും മറ്റും ഉദാഹരണം.

ക്രിമിനൽകേസുകളിൽ ശ്രദ്ധകേന്ദ്രീക രിച്ച ജോസഫ് എതിർവിസ്താരത്തിലുള്ള തൻെറ പ്രാഗൽഭ്യം മധുരെജില്ലക്കുചുറ്റും ജീവിക്കുന്ന കള്ളർ, മറവർ, പരവർ തുടങ്ങിയ ഗോത്ര-കീഴ്ജാതി വിഭാഗ പീഡിതർക്കായി വിനിയോഗിച്ചു.

മധുരയിൽ തിരിച്ചെത്തിയശേഷവും പല ജില്ലാകോൺഗ്രസ്സ് സമ്മേളനങ്ങളുടെയും അ ദ്ധ്യക്ഷസ്ഥാനം വഹിച്ചുപോന്നു. 1925ൽ ഹരിജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ധനം സമാഹരി ക്കാൻ മധുര സന്ദർശിച്ച ഗാന്ധിജിക്ക് അദ്ദേഹം ആതിഥ്യം നൽകി. 1927ൽ അനുഭവസമ്പന്ന നായ തൊഴിലാളിനേതാവ് വരദരാജുലുവുമാ യുള്ള സൗഹൃദം പുതുക്കി. ഇരുവരും ചേർന്ന് മധുരയിലെ മിൽതൊഴിലാളികളെ സംഘടി പ്പിച്ചു. 1928ൽ മധുര സന്ദർശിച്ച സൈമൺക മ്മിഷനെ ബഹിഷ്കരിക്കാനുള്ള പ്രക്ഷോഭ ത്തിൽ അദ്ദേഹം നേതൃത്വപരമായ പങ്കുവ ഹിച്ചു. തിരുവിതാംകൂർ ഭരണാധികാരികളുടെ ഭീഷണിയിലായിരുന്ന, കൊല്ലത്തിൻെറ പ്രാന്ത പ്രദേശമായ തങ്കശ്ശേരിയുടെ പ്രത്യേക രാഷ്ട്രീയ സ്വയംഭരണാവകാശം നിലനിർത്താ നുള്ള അദ്ദേഹത്തിൻെറ വിജയകരമായ പ്രക്ഷോഭവും ശ്രദ്ധേയമായിരുന്നു.

ഇന്ത്യൻസ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൻെറ നിർ ണ്ണായകഘട്ടമായിരുന്ന 1925മുതലുള്ള പത്തു വർഷക്കാലമായിരുന്നു ജോസഫ് കോൺഗ്ര സ്സിൽനിന്ന് വിട്ടുമാറിനിന്നത്. 'ഓ, ജോർജ് ജോസഫ് നിങ്ങൾ എന്തിനെന്നെ ഉപേക്ഷിച്ചു' എന്നുപറയുന്ന ഗാന്ധിജിയുടെ വേദനാപൂർണ്ണ മായ പോസ്റ്റ്കാർഡ് ഇരുവരുംതമ്മിൽ നില നിന്ന വ്യക്തിബന്ധത്തിൻെറയും ഇരുവർക്കു മിടയിൽ ഒട്ടേറെ വിഷയങ്ങളിൽ വളർന്നുവന്ന ഗൗരവമായ അഭിപ്രായഭിന്നതകളുടെയും പ്രകാശനമായിരുന്നു. ഭാവിഇന്ത്യയെപ്പറ്റിയു ള്ള ഗാന്ധിയുടെ ദർശനത്തെപ്പറ്റി 'ചിലരതിനെ ഗാന്ധിരാജെന്നും മറ്റുചിലർ സ്വരാജെന്നും വിളിക്കുന്നു, യഥാർത്ഥത്തിൽ അത് ഹിന്ദു രാമരാജ്യമാണ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞത്. ധീരനും ഭീരുവിനുമിടയിലുള്ള അതിർവരമ്പ് അവ്യക്തമാക്കുന്നു എന്നതാണ് അക്രമരാഹി

ത്യത്തിന്റെ പരിമിതിയായി ജോസഫ് കണ്ടത്. നിരാഹാരത്തെ ഒരു രാഷ്ട്രീയ ആയുധമാക്കുന്നതിന്റെ ധാർമ്മികസാംഗത്യം, 'ഉൾവിളി' യാണ് തന്റെ മനസാക്ഷിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്ന ഗാന്ധിജിയുടെ അവകാശവാദം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിലും അദ്ദേഹത്തിന് ഭിന്നാഭിപ്രായമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ ഭിന്നതകൾ ഭാഗികമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിലെ നിരാശതകളുടെ പ്രതിഫലനമായിരുന്നു. രണ്ട് തെരഞ്ഞെടുപ്പുകളിൽ അദ്ദേഹത്തിന് പരാജയം നേരിടേണ്ടിവന്നത് പ്രധാനമായും എതിരാളികളുടെ ജാതി-മതക്കളികളുടെ ഫലമായിരുന്നു എന്നുപറയാം. റോമൻ കത്തോലിക്കാമതവുമായും അതിന്റെ വൈഷണിക സാംസ്കാരികമണ്ഡലവുമായും ഉള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ വേഴ്ചയും ഭാഗികമായെങ്കിലും അതിനൊരു കാരണമായിത്തീർന്നു. ചെറിയ ഒരു കാലയളവോളം ജസ്റ്റിസ് പാർട്ടിയുമായും അദ്ദേഹം ബന്ധപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, 1935 ആയപ്പോഴേക്കും അദ്ദേഹം കോൺഗ്രസ്സിൽ തിരിച്ചെത്തി. 1937ൽ കേന്ദ്ര നിയമനിർമ്മാണ സഭയിൽ ഒരു ഒഴിവുണ്ടായപ്പോൾ ജോസഫ് എതിരില്ലാതെ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടു. 1938 മാർച്ച് 5ന് മധുരയിൽവച്ച് 50-ാമത്തെ വയസ്സിൽ ജോസഫ് അന്തരിച്ചു. □

(ലേഖകൻ ജോർജ് ജോസഫിന്റെ പൗത്രനാണ്. മാഞ്ചസ്റ്റർ സർവ്വകലാശാലയിൽ ജോലിനോക്കുന്ന ലേഖകൻ മുത്തച്ഛനെപ്പറ്റി ഒരു പുസ്തകമെഴുതിക്കൊണ്ടിരിക്കയാണ്. ഈ പുസ്തകം ഒരു പരമ്പരാഗത ജീവചരിത്രമല്ല - ദേശീയതത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവം, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ ചില മതന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെ സന്നിഗ്ദ്ധമായ പങ്ക്, അഭിലഷണീയമായ രാഷ്ട്രീയ സംഘടനാരൂപവും രാഷ്ട്രീയ ആധികാരികത്വവും, തെക്ക്-വടക്കൻ ഭിന്നത തുടങ്ങി ഇന്ത്യയിൽ ഇന്നും നിർണ്ണായകമായ ചില പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് ജോർജ് ജോസഫ് വച്ചുപുലർത്തിയ ആശയങ്ങളുടെ പ്രസക്തിയെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള പഠനമാണ്. മുത്തച്ഛനെക്കുറിച്ചുള്ള ഏത് വിവരവും പത്രകട്ടിംഗുകൾ, പരാമർശങ്ങൾ മുതലായവയും ലേഖകൻ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നു.)

പരിഭാഷ: എൻ. കെ. ശിവദാസൻ

ജാതിഭാഷകളും മലയാളഭാഷയും

എം.ബി. ബാബു

'മലയാളം മരിക്കുന്നു' എന്നു വിലപിക്കുന്നവർ, അതിന് മുഖ്യകാരണമായിക്കാണുന്നത് ഇംഗ്ലീഷ്ഭ്രമവും ഹിന്ദിയുടെ ആധിപത്യവുമാണ്. മലയാളഭാഷ എത്രത്തോളം പ്രാതിനിധ്യസ്വഭാവമുള്ളതാണ് എന്ന ചോദ്യം ഇവിടെ തീർത്തും വിസ്മരിക്കപ്പെടുന്നു. മലയാള ഭാഷയുടെ മുരടിപ്പിൻെറ അല്ലെങ്കിൽ തകർച്ചയുടെ ഒരു പ്രധാന കാരണം അതിൻെറ പ്രാതിനിധ്യ സ്വഭാവമില്ലായ്മയാണ് എന്ന പരികൽപനയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൻെറ കാതൽ.

കേരളത്തിലെ ഒട്ടുമിക്ക മുൻ അയിത്ത ജാതികൾക്കിടയിലും സ്വസമുദായത്തിൽ മാത്രം ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷകളുണ്ട്. ഇവയെ 'മലയാള'ത്തിൻെറയോ 'തമിഴി'ൻെറയോ വികൃതരൂപങ്ങളായിമാത്രം കണക്കാക്കി മാറ്റി നിർത്താൻ കഴിയില്ല. മറിച്ച്, അവയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം, ഭാഷാ-സംസ്കാരചരിത്രത്തെപ്പറ്റി നിലവിലുള്ള പല ധാരണകളെയും ചോദ്യംചെയ്യാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതാണ്. ദലിത് വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്ന പാണൻ, പറയൻ എന്നീ ജാതികളുടെ ഭാഷയിലെ ചില ബാക്കിയിരിപ്പുകൾ ആസ്പദമാക്കി ഭാഷാപരിണാമത്തെക്കുറിച്ചും ഭാഷയുടെ ഇന്നത്തെ സ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചുമുള്ള ചില ചർച്ചകളുടെ അസാംഗത്യം വ്യക്തമാക്കാനാണ് ലേഖനത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ജാതിഭാഷകൾ

പാണരിലും പറയരിലും സമ്പൂർണ്ണ ആശയവിനിമയത്തിനുതകുന്ന പദങ്ങളും ഭാഷാവ്യവസ്ഥയും ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഇവയ്ക്കാകട്ടെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽപോലും 'മലയാള'ഭാഷയുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്ന് പറയാം. പാണ, പറയ ഭാഷകളിലെ ചില പദങ്ങളും അവയുടെ 'മലയാള'അർത്ഥവും ചുവടെ ചേർക്കുന്നു.

പാണഭാഷ	*മലയാള അർത്ഥം*
കഴ്ല്	അരി
ആനമ്പ്	മദ്യം
ചെമഴി	മുടി
മൊരം	മീൻ
ചിമ്മവ്	കണ്ണ്
കോന്ത	വീട് (ജാതിക്ക് അനുസരിച്ച് ജാതിപ്പേരോടെ പറയും)
കെറ്റ്	വലുത് (നല്ലത്)
എനാട്ക	നോക്കുക
ചൊര്പ്പാത്തല്	മുല
കാണ്ടി	വന്നു
ചോതി	പോയി
എട്യ	ചോറ്, ഭക്ഷണം
എട്യെട്യ	ഉണ്ണുക
കാനം	കറി

നര്മ്പിക്ക്യ	തുറുക
കുറാലി	മൃഗം
മോയ്വ്	മുഖം
കെരിക്യ	പറയുക
കുല്ങ്ങാവ്	തേങ്ങ
നോക്കാവ്	നായ
കുത്താവ്	ചെവി
കെണ്ട്യ	ചെണ്ട
കെതളം	പഴം
കൂർമാട്ടാ	ഉറങ്ങുക
അമ്മനം	വസ്ത്രം
നറീല്	വെളിച്ചെണ്ണ
പൊളിപ്പല്	പായ
മിന്പ്പല്	സ്വർണ്ണം
മുള്മ്പ്	മൂത്രം
മുരിക്കം	ചക്ക
ആഗ്ണം	മാസം

പറയഭാഷ	*മലയാള അർത്ഥം*
കൂമ	വീട്
കറ്പ്പറ്ക്കം	ചാരായം
ഇളങ്കട്ടാരായി	തേങ്ങ
പൊളിഞ്ഞാട്	യോനി
കുളുപ്പ്	സ്ത്രീ
തുളുവറ്	വെള്ളം
വെത്തറ്	നെല്ല്
ഒടിഞ്ഞാങ്കോല്വെകുക	അടിക്കുക
നടന്തി	മൃഗം
ചിറത്താല്യാണിക്ക	പറയുക
മണിവറ്	കണ്ണ്
കൂറുമ്പ്	കത്തി
ചിറ്റില	കുട്ടി
മൊകാട്ണ്	കരയുന്നു

ഗോത്രസംസ്കാരവും അതിന്റെ ചിഹ്നങ്ങളും തുടച്ചുനീക്കാൻ 'പൊതുസമൂഹം' ആവുംവിധമൊക്കെ ശ്രമിച്ചിട്ടും ഗോത്ര/ജാതി ഭാഷ ഇപ്പോഴും നിലനിൽ ക്കുന്നു എന്നാണ് ഇതിൽ നിന്നു തെളിയുന്നത്. വാക്കുകൾ മാത്രമല്ല, സ്വജാതിവൃത്തങ്ങളിൽ തീർത്തും സംവേദനക്ഷമമായ വാചകങ്ങളും എടുത്തു കാണിക്കാൻ കഴിയും. 'മല്ലോൻ കെണ്യ കെറ്റാക്യാത്ത് കെറ്റ് കരാൻ കാണ്ടി മേർക്കാ' (പാണൻ ചെണ്ട കൊട്ടുന്നിടത്ത് ധനികനായ നായർ വന്ന് നോക്കുന്നുണ്ട്) എന്നിങ്ങനെ പാണഭാഷയിൽ ഇപ്പോഴും വ്യക്തമായ വിനിമയം സാദ്ധ്യമാണ്. 'മേത്തറ് തുളവർണ്ണട് ചിറ്റില മൊകാട്ണ്' (മഴ പെയ്യുന്നുണ്ട്, കുട്ടി കരയുന്നു) എന്നിങ്ങനെ പറയഭാഷയ്ക്കും ആശയവിനിമയശേഷിയുണ്ട്.

ചില സമീപനങ്ങൾ

ഇത്തരം ഭാഷകളെല്ലാം മലയാളത്തിന്റെ അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളാണെന്നോ അതല്ലെങ്കിൽ വികൃതരൂപങ്ങളാണെന്നോ ആണ് നമ്മുടെ ഭാഷാശാസ്ത്രവിദഗ്ദ്ധരും ചരിത്രപണ്ഡിതൻമാരും പറയുക. കേരളത്തിൽ മലയാളമല്ലാത്ത ഏത് ഭാഷാരൂപം കണ്ടാലും വ്യഗ്രതയോടെ അതിന് മലയാളവുമായി ബന്ധമുണ്ടെന്ന് സ്ഥാപിക്കാനാണ് പൊതുവെ ശ്രമിച്ചു കാണാറുള്ളത്. ഇന്നും 'പൊതുധാര'യിൽ ലയിച്ചുചേർന്നിട്ടില്ലാത്ത ആദിവാസികളുടെ ഭാഷയെപ്പറ്റി നടന്ന ചില പഠനങ്ങളുടെ രീതി ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ പണിയഭാഷയെപ്പറ്റി പുസ്തകമെഴുതിയ *(പണിയഭാഷ)* പി. സോമശേഖരൻനായർ അത് മലയാളത്തിന്റെയും തമിഴിന്റെയും സങ്കരമാണെന്നാണ് പറയുന്നത്. പണിയഭാഷയിൽ ഇംഗ്ലീഷും കൂടിയുണ്ടെന്നും അദ്ദേഹം കണ്ടുപിടിക്കുന്നു! ആഴത്തിലുള്ള ഗവേഷണത്തിലൂടെ പണിയരുടെ ഭാഷ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിനുപകരം കൗശലംനിറഞ്ഞ പഠനരീതികളാണ് അദ്ദേഹം അവലംബിച്ചതെന്ന് പുസ്തകത്തിൽനിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, കൈപൊക്കിക്കാണിച്ച് ഇതെന്താണെന്ന് ചോദിക്കുമ്പോൾ പണിയർ 'കയ്യു' എന്നു പറയുകയും, അതദ്ദേഹം രേഖയാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു 'സംസ്കാരസമ്പന്ന'നോട് എന്തെങ്കിലും പറയുമ്പോൾ അയാൾക്ക് മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ തങ്ങൾക്കറിയാവുന്ന 'മാന്യഭാഷ'യിൽത്തന്നെ പറയണമെന്ന് മനസ്സിലാക്കാനുള്ള പണിയന്റെ സാമാന്യബുദ്ധി മാത്രമാണ് ഇതിൽ നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയുക. അന്യഭാഷയ്ക്ക് വഴങ്ങാത്ത നാവുകൊണ്ട് അവർ ഉച്ചരിക്കുന്ന

മലയാളപദങ്ങൾ ഭിന്നരൂപം കൈവരിക്കുന്നത് ചൂണ്ടിക്കാട്ടി, അത് അവരുടെ ഭാഷയാണെന്നും ആ ഭാഷ വികൃതമലയാളമാണെന്നുമുള്ള നിഗമനത്തിലെത്തുന്നത് രസകരമായ ഗവേഷണാഭ്യാസം തന്നെയാണ്. ക്ലാചി (ഗ്ലാസ്), ഇചകോള് (സ്കൂൾ), ഇപ്പെക്ടർ (ഇൻസ്പെക്ടർ) എന്നീ ഇംഗ്ലീഷ്പദങ്ങളും പണിയൻ പറയുന്നതായി അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം വസ്തുക്കളും സ്ഥാപനങ്ങളും കേരളത്തിലെത്തിയിട്ട് എത്ര കാലമായെന്നും, ആ വാക്കുകളൊക്കെ നിലവിലിരുന്ന ഒരു പണിയഭാഷയിലേക്ക് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെട്ടതാണോ എന്നും അദ്ദേഹത്തിന് പരിശോധിക്കാമായിരുന്നു. വേണ്ടത്ര കരുതലില്ലാത്തതിനാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുസ്തകത്തിൽ കടന്നുകൂടിയ 'ബോചി' (മുല) 'ഇൻഡ്ര' (ഭാര്യ) എന്നീ പദങ്ങളും ദുഷിച്ചമലയാളമാണെന്ന് പറയാൻ കഴിയുമോ? ഇത്തരം പദങ്ങളെ പിൻചെന്ന് അവരുടെ യഥാർത്ഥഭാഷ പഠിക്കാൻ 'കൈപൊക്കൽ വിദ്യ' അല്ലാത്ത എന്തെങ്കിലും കാര്യമായ ശ്രമം അദ്ദേഹം നടത്തേണ്ടിയിരുന്നില്ലേ?

പി. ഭാർഗ്ഗവൻ പിള്ള *മലബാറിലെ പാണപ്പാട്ടുകൾ* എന്ന പുസ്തകത്തിന്റെ അനുബന്ധമായി പാണൻമാരുടെ ഭാഷയെപ്പറ്റി ചില കാര്യങ്ങൾ പറയുന്നുണ്ട്. പാണഭാഷ ഭൂമുഖത്തുനിന്നും അപ്രത്യക്ഷമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി സങ്കടപ്പെടുമ്പോഴും ഈ ഭാഷയെപ്പറ്റി ഗൗരവമായ അന്വേഷണം ആവശ്യമാണെന്ന് പറയുമ്പോഴും അതിനെ മലയാളത്തിന്റെ ഒരു ഭാഷാഭേദമായി മാത്രം അംഗീകരിക്കാനേ അദ്ദേഹത്തിന് കഴിയുന്നുള്ളു.

മലയാളഭാഷ ആരുടേത്?

മലയാളഭാഷയുടെ വികാസം, പൊതുസമ്മതിയിലൂടെയല്ല, മറിച്ച് ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയുടെ വികാസവുമായി അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഒരധികാരഭാഷയായിട്ടാണ് എന്ന് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ ഏറ്റവും ശക്തമായ ചിഹ്നമെന്നനിലയ്ക്ക് വിധേയപ്പെട്ടവന്റെ ഭാഷയെ നശിപ്പിക്കുകയോ സ്വാധീനിച്ച് വശംകെടുത്തുകയോ ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമം അധീശസംസ്കാരം നടത്തുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം വടക്കേ ഇൻഡ്യൻ ആധിപത്യം രാഷ്ട്രഭാഷയുടെ വേഷത്തിൽ ഹിന്ദി നമ്മുടെ മേൽ അടിച്ചേൽപിച്ചു. ഇംഗ്ലീഷിന് ലോകഭാഷാപദവി കൈവന്നതെങ്ങനെയെന്നും, ഇംഗ്ലീഷ് ഇന്നും മലയാളത്തിന് വെല്ലുവിളിയുയർത്തുന്നത് എന്തുകൊണ്ടെന്നും മനസ്സിലാക്കാനും പ്രയാസമില്ല. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ജാതിസമൂഹമായി ദൃഢീകരിക്കപ്പെട്ട പ്രാചീനകേരളത്തിൽ ഇതര ജാതിസമൂഹങ്ങളുടെ മേലെല്ലാം അധികാരം വിനിയോഗിക്കാൻ ചുമതലപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു ജാതിയുടെ ഭാഷ കീഴാളഭാഷകളെയെല്ലാം മർദ്ദിച്ചൊതുക്കിയെന്ന് കരുതാനും ന്യായമുണ്ട്.

അപ്പോൾ മലയാളഭാഷ ആരുടെ ഭാഷയാണ്? ഇളംകുളത്തിന്റെ *കേരള ഭാഷയുടെ വികാസപരിണാമങ്ങൾ* എന്ന പുസ്തകം ഇക്കാര്യത്തിൽ വ്യക്തമായ ഒരു ചിത്രമാണ് നൽകുന്നത്:

> *'അപകൃഷ്ടഭാഷ പാമരജനങ്ങൾ സംസാരിക്കുന്നത്, ഉത്കൃഷ്ടഭാഷ ത്രൈവർണ്ണികർ സംസാരിക്കുന്നത്, എന്ന് ലീലാതിലകകാരൻ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ആരാണീ പാമരജനങ്ങൾ? 'നീചൻമാർ' എന്ന് ആറ്റൂരും [കൃഷ്ണപ്പിഷാരടി] 'താണജാതിക്കാർ' എന്ന് ഉള്ളൂരും രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ആരെന്ന് ഇരുകൂട്ടരും വ്യക്തമായി പറയുന്നില്ല. പുലയരെയോ കുറവരെയോ ആണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെന്ന് വായിച്ചാൽ തോന്നും. എന്നാൽ ലീലാതിലകകാരന്റെ അഭിപ്രായം സ്പഷ്ടമാണ്. ത്രൈവർണ്ണികരല്ലാത്തവർ. അതായത് ശൂദ്രർ തുടങ്ങിയുള്ള കേരളത്തിലെ സാമാന്യ ജനങ്ങൾ; പുലയരും കുറവരും ഒന്നും അല്ല.*

ഇതിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്ന ചില കാര്യങ്ങളുണ്ട്. ജാതിഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകളിൽ പലപ്പോഴും സവർണ്ണശൂദ്രരെന്ന് വിവക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന നായർജാതിയുടെ ഭാഷയായാണ് പ്രാഗ്മലയാളത്തെ ഇളംകുളം വീക്ഷിച്ചിരുന്നത്. മലയാളത്തിന് ബ്രാഹ്മണരുടെ സംസ്കൃത-മണിപ്രവാള ഭാഷകളിൽ നിന്നും വേറിട്ട ഒരു വേര് കണ്ടെത്താൻ ഇളംകുളത്തിന്റെ ജാത്യാഭിമാനം വ്യഗ്രതകാട്ടിയിരുന്നു.

ഇതിനൊക്കെപ്പുറമെ, പുലയർ, കുറവർ തുടങ്ങി പാണർ, പറയർ വരെയുള്ള ഏറ്റവും താഴ്ന്ന ശ്രേണിയിലുള്ള ജാതികളുടെ ഭാഷകൾ ഇതിൽനിന്നെല്ലാം ഭിന്നമായിരുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം പരോക്ഷമായി സമ്മതിക്കുന്നു. അവയെ ഭാഷയായിക്കാണാൻ തന്നെ കൂട്ടാക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തിൻെറ ജാത്യാഭിമാനം അനുവദിക്കുന്നില്ലെന്ന് മാത്രമല്ല 'അപകൃഷ്ട' ഭാഷയെന്ന് ലീലാതിലകകാരൻ തരംതാഴ്ത്തുന്ന പ്രാഗ്മലയാളം പുലയൻെറയും കുറവൻെറയും ഭാഷയായി, തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെടുന്നതിൽ അദ്ദേഹത്തിന് അറപ്പും ക്ഷോഭവുമുണ്ട്.

ഇന്നും കീഴാളഭാഷകളെ ഭാഷകളായി അംഗീകരിക്കാതിരിക്കുന്നത് ഈ ജാത്യാഭിമാനത്തിൻെറ തുടർച്ചതന്നെയായിരിക്കുമോ? അധഃസ്ഥിതഭാഷകളോടുള്ള ഇളംകുളത്തിൻെറ അറപ്പിന് ആധുനികകേരളത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായി നിലനിൽക്കാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് മലയാളത്തിൻെറ ഭാഷാന്തരങ്ങളായി ഇവയെ പുതിയ പണ്ഡിതൻമാർ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതാകുമോ? അല്ലെങ്കിൽ അതേ അറപ്പ് നിറഞ്ഞ ക്ഷോഭത്തിൻെറ പ്രകാശനംതന്നെയാവില്ലേ ഇവയ്ക്കുനൽകുന്ന 'വികൃതമലയാളം' എന്ന ഓമനപ്പേര്? 'വൈകൃതം' നിറഞ്ഞ അയിത്തജാതിസമൂഹങ്ങൾ തീണ്ടി 'മലയാളമങ്ക' ദുഷിച്ചു പോയെന്നാണോ? മലയാള ഭാഷയുടെ ഈ 'പുലപ്പേടി, പറയപ്പേടി, മണ്ണാപ്പേടി'യുടെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം കൂടുതൽ ശ്രദ്ധ ആവശ്യപ്പെടുന്നു.

അടിമത്തത്തിൻെറ പല ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോന്ന അയിത്തജാതികൾക്ക് അവരുടെ ഭാഷകൾ സംരക്ഷിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെന്നതിൽ അൽഭുതപ്പെടാനില്ല. ആധുനികകാലത്ത് കൂടുതലായി 'പൊതുധാരയിൽ' ഉൾച്ചേർന്നതോടെ സ്വന്തം ജാതിവൃത്തങ്ങളിൽപ്പോലും വ്യവഹരിക്കപ്പെടാതെ ഈ ഭാഷകൾ പൂർണ്ണനാശം നേരിടുകയാണ്. പൂർണ്ണ 'മലയാളി'കളായിത്തീർന്ന ഈ ജാതികളിലെ പുതിയ തലമുറ 'പരിഷ്കൃതസമൂഹത്തിനു' മുന്നിൽ തങ്ങളുടെ 'അപരിഷ്കൃതത്വത്തിൻെറ വൃത്തികെട്ട ചിഹ്നമായ' ജാതിഭാഷകൾ വെളിവാക്കുന്നത് വെറുത്തുതുടങ്ങി എന്നത് സാംസ്കാരികാധിനിവേശത്തിൻെറ സമഗ്രതയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. കേരളസമൂഹത്തിൻെറ ചരിത്രപരമായ വേരുകൾ തേടുന്നവരും, മലയാളസംസ്കാരത്തിൻെറ പാരമ്പര്യത്തനിമകൾ തേടുന്നവരുമെല്ലാം ഈ ഭാഷകൾ പൂർണ്ണമായി നശിക്കും മുമ്പേ 64 അടി മാറിനിന്നിട്ടെങ്കിലും ഒന്നെത്തിനോക്കുകയെങ്കിലും ചെയ്യേണ്ടതല്ലേ? □

(എ.ടി. വാസുദേവൻ മുണ്ടത്തിക്കോട്, അമ്മിണി താണിക്കടം, കെ.ടി. കുട്ടൻ മൂർക്കനിക്കര, കാളി വെങ്കിടങ്ങ് എന്നിവരുമായുള്ള സംഭാഷണങ്ങൾ ഈ ലേഖനമെഴുതുന്നതിന് സഹായകമായിട്ടുണ്ട്.)

തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ പാട്ടും പഠനവും

ജെ. പത്മകുമാരി

നാടൻപാട്ടുകളെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തിയ പണ്ഡിതൻമാർ കേരളത്തിലെ നാടൻ പാട്ടുകളെ പലതരത്തിൽ വിഭജിച്ചു. അതിലൊന്ന് പാട്ടുകൾ പ്രചരിക്കുന്ന ദേശങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള വിഭജനമാണ്. അങ്ങനെ തെക്കൻപാട്ടുകളും വടക്കൻപാട്ടുകളും മലയാള സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെ ഏടുകളിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചു. പെഴ്സി മകിൻ, ചേലനാട്ട് അച്യുതമേനോൻ എന്നിവരുടെ കാലംമുതൽ വടക്കൻപാട്ടുകൾ സമാഹൃതമായി, നിരവധി പഠനങ്ങളും ലഭ്യമായി. തെക്കൻപാട്ടുകൾ എന്ന് വിളിക്കുന്നത് പഴയ തെക്കൻതിരുവിതാംകൂറിൽ, ഇപ്പോഴത്തെ തിരുവനന്തപുരം, കന്യാകുമാരി ജില്ലകളിൽ പ്രചരിക്കുന്ന, നൂറ്റാണ്ടുകളായി പ്രചരിച്ചുവരുന്ന പാട്ടുകളെയാണ്. കേരളത്തിലും തമിഴ്നാട്ടിലുമായി വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന ജൻമദേശം തെക്കൻപാട്ടുകളിൽ ഭാഷാപരവും സാംസ്കാരികവുമായ പ്രത്യേകതകൾ ഉളവാക്കാൻ കാരണമായി. തമിഴ്നാട്ടിലെ തിരുനെൽവേലി ജില്ലയിലും ഈ പാട്ടുകളിൽ പലതും പ്രചരിക്കുന്നു. തമിഴ് വില്ലുപാട്ടുകളെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തിയ ടി.സി. ഗോമതിനായകം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പാട്ടുകളിൽ *നീലികഥ* ഉൾപ്പെടെയുള്ളവ വലിയ മാറ്റമില്ലാതെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. *ഇരവിക്കുട്ടിപ്പിള്ളപ്പോര്, വലിയതമ്പി കുഞ്ചുതമ്പിക്കഥ* മുതലായ ഇവിടുത്തെ ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കൃതികൾക്കും തമിഴ്നാട്ടിൽ പ്രചാരമുണ്ട്. *തമ്പിമാർ കതൈ* എന്ന പേരിൽ തമിഴിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *വലിയതമ്പി കുഞ്ചുതമ്പികഥയ്ക്ക്* ഇവിടെ കയ്യെഴുത്തു പ്രതിയല്ലാതെ താളിയോലഗ്രന്ഥം കിട്ടാനില്ലെന്ന് കാണുന്നു. തമിഴ് മലയാളങ്ങളുടെ സംഗമഭൂമിയിൽ പിറന്ന ഈ നാടൻപാട്ടുകളിൽക്കാണുന്ന ഭാഷ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത് വളരെ സൂക്ഷിച്ച് വേണ്ടതാണ്. ലിഖിതപ്പെടുത്തിയ കാലത്തെ, ആ ദേശത്തെ, പ്രാദേശികഭാഷയിലെഴുതിയിട്ടുള്ളതിനാൽ ഒന്നിലധികം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ കിട്ടിയാൽ ഓരോന്നിനും വ്യത്യസ്ത ഭാഷാരൂപങ്ങൾ കാണുന്നുണ്ട്. പലപ്പോഴും ചോള പാണ്ഡ്യ രാജാക്കൻമാരുടെ ഭരണം ഈ പ്രദേശത്ത് നിലനിന്നതിനാൽ തമിഴിന്റെ ആധിപത്യം ശേഷിച്ചു. ഇന്നും 'തമിഴ് ചുവ' ഇവിടുത്തെ പ്രാദേശികഭാഷയ്ക്കുണ്ട്. ഗ്രാമത്തിൽ നിന്നും ഗ്രാമത്തിലേക്ക് മാറുമ്പോൾ പദത്തിന്റെ രൂപമോ അർത്ഥമോ ഒക്കെ മാറുകയും പതിവാണ്. *ഇരവിക്കുട്ടിപ്പിള്ളപ്പോര്, ചാമുണ്ഡിക്കഥ, മതിലകത്തുകഥ* എന്നിവ കാഞ്ഞിരംകുളം കൊച്ചുകൃഷ്ണൻ നാടാരും *പൊന്നിറത്താൾകഥ, നീലികഥ* എന്നിവ ഹസ്തലിഖിത ഗ്രന്ഥശാലയും *മൂവോട്ടുമല്ലൻ, നീലി* എന്നീ പാട്ടുകൾ കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടും

ഇരവിക്കുട്ടിപ്പിള്ളപ്പോര് തിക്കുറിശ്ശി ഗംഗാധരനും *വലിയകേശിക്കഥ* ത്രിവിക്രമൻ തമ്പിയും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. *പുതുവാതപ്പാട്ടും കേരളവർമ്മരുടെ കഥയും* കേരള ഭാഷാഗാനങ്ങളിൽ കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി ഉൾപ്പെടുത്തി. കാഞ്ഞിരാകുളം കൊച്ചു കൃഷ്ണൻ നാടാരുടെ പ്രവർത്തനമാണ് ഏറെ ശ്ലാഘനീയമായിട്ടുള്ളത്. വില്ലടിച്ചാൻപാട്ടുകാരുമായി നേരിട്ടുബന്ധമുണ്ടായിരുന്ന അദ്ദേഹം ദേശാഭിവർദ്ധിനി പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ് എന്നൊരു സ്ഥാപനത്തിന് ജീവൻകൊടുത്ത് തെക്കൻപാട്ടുകളും അവയിലെ കഥകളും പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയായിരുന്നു. കേരളസർവ്വകലാശാലാ മലയാളവിഭാഗത്തിൽ പത്മനാഭൻ നാടാരെന്ന പാട്ടുകാരനെ കൊണ്ടുവന്ന് പാടിക്കുകയും താളിയോലഗ്രന്ഥങ്ങൾ സമ്പാദിക്കാൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്തതും അദ്ദേഹമാണ്. പ്രസ്തുത താളിയോലകളിൽനിന്ന് പകർത്തിയെടുത്ത പാട്ടുകളിൽ ഒന്നാണ് 'തെറ്റിക്കോട്ടു മല്ലൻ'. ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റവും വലിയ ഗ്രന്ഥമായ *ശാസ്താംകഥ* ഉൾപ്പെടെയുള്ളവ ഇനിയും അച്ചടിയിലായിട്ടില്ല. ഓലകളിൽ കാണുന്ന തമിഴ്മലയാള ലിപിയിൽ നിന്ന് മലയാളലിപിയിൽ പകർത്തിയെടുക്കാൻ സഹായിച്ചത് കെ.ബി.എം. ഹുസൈനാണ്. തെക്കൻപാട്ടുകളുടെ സമാഹരണത്തിനും പഠനത്തിനും മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശം നൽകിയത് യശഃശരീരനായ പി.കെ. നാരായണപിള്ളയും.

രണ്ട്

വില്ലടിച്ചാൻപാട്ടുകൾ

തെക്കൻപാട്ടുകളിൽ അധികവും വില്ലടിച്ചാൻപാട്ടുകളായി പാടാനുപയോഗിച്ചുവരുന്നവയാണ്. ജീവിതത്തിന്റെ പ്രധാനഭാഗം മുഴുവൻ രണാങ്കണങ്ങളിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടിയ കേരളീയരുടെ പാരമ്പര്യ പ്രതീകമായിരിക്കണം ഇന്ന വിടവിടെ ശേഷിക്കുന്ന വില്ലടിച്ചാൻപാട്ടുകൾ. ആര്യൻമാരുടെ ഇതിഹാസങ്ങളെക്കുറിച്ച് കേട്ടറിവുപോലുമില്ലാത്തവരാണ് പാട്ടുകാരെങ്കിലും ഐതിഹ്യം മഹാഭാരതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. കുരുക്ഷേത്രയുദ്ധത്തിൽ വിജയിയായ വിജയൻ യുദ്ധകാലത്ത് മുട്ടാതെ പൂജ നടത്തിവന്ന ഇ● തെക്കൻദിക്കിൽ വന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വില്ലിറിടെവച്ച് ആഹ്ലാദപൂർവ്വം പാട്ടുപാടിയത്രേ! കൃഷ്ണനും കൂടെ ഉണ്ടായിരുന്നു. മഹാഭാരതകാലത്ത് വടക്കോട്ടുകടന്നിട്ടില്ലാത്ത അയ്യനാരുടെയും കൗരവപാണ്ഡവരാരും ആരാധിക്കുന്നതായി കാണാത്ത അമ്മന്റെയും കോവിലുകളിലായിരുന്നു പ്രധാനമായും വില്ലുപാട്ട് പാടിയിരുന്നത്. സീതയും ദ്രൗപദിയും കുളിച്ച കുളങ്ങളും ജടായു കിടന്ന സ്ഥലവുമെല്ലാം കാശ്മീർ മുതൽ കന്യാകുമാരി വരെ എണ്ണമില്ലാതെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന കൂട്ടത്തിൽ ആര്യവൽക്കരണത്തിന്റെ ഒരംശമീക്കഥയും എന്ന് കരുതാം. 'ഭാരതീയനെ, അവന്റെ ജീവിത പ്രതിഭാസങ്ങൾ പലതിനെയും, അത്യധികമായി അധിനിവേശിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ ഇതിഹാസങ്ങളാണ് രാമായണവും ഭാരതവും...ആദ്യം തന്നെ ആര്യസംസ്കാരവുമായി പരിചയപ്പെടാൻ കഴിഞ്ഞ കേരളത്തിന് അവരുടെ ഇതിഹാസകഥകൾ, പാടാൻ നല്ലൊരു വിഷയമായിത്തീർന്നു' എന്നാണ് ജി.ശങ്കരപ്പിള്ള നാടൻപാട്ടുകളിൽ രാമായണ, മഹാഭാരത കഥകൾ കടന്നുകൂടിയതിനെപ്പറ്റി പറയുന്നത്. (*സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ,* പുറം 136, ശുദ്ധമലയാള ശാഖ.)

തെക്കൻതിരുവിതാംകൂറിലെ അമ്മൻ കോവിലുകളിലും അച്ചൻകോവിലുകളിലും മാത്രമല്ല വടക്കൻതിരുവിതാംകൂറിൽ ചില ക്ഷേത്രങ്ങളിലും വില്ലടിച്ചാൻപാട്ടുകൾ പാടാറുണ്ട്. ആര്യൻമാരുടെ ദേവതകളിൽ വിൽപാട്ടുകഥയ്ക്ക് വിഷയമായത് മതിലകത്തെ പെരുമാളാണ്. പ്രസ്തുത കഥ ശ്രീപത്മനാഭനെക്കുറിച്ച് പ്രസിദ്ധമായ കഥകളിൽ നിന്നൊക്കെ വ്യത്യസ്തവും. ദ്രാവിഡ ദേവതകളായ മല്ലൻ, മാടൻ, യക്ഷി, മന്ത്രമൂർത്തി, ആയിരവില്ലി തുടങ്ങിയവരാണ് വാതപ്പാട്ടുകളിലെ നായകർ; കേൾവിപ്പാട്ടുകളിൽ ഈ നാട്ടിലെ വീരകഥാപാത്രങ്ങളും. സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കാൻ പറ്റിയ കഥകൾ ലളിതവും ആകർഷകവുമായ രീതിയിൽ ഉൽസവവേള

യിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന വില്ലടിച്ചാൻപാട്ട് കേരളത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു.

ഒരു വലിയ വില്ല് ഞാൺ മുകളിലാക്കി വച്ച് മദ്ധ്യത്തിൽ പ്രധാന പുലവനും ഇരുവശത്തും മറ്റുപാട്ടുകാരും ഇരിപ്പുറപ്പിക്കുന്നു. വില്ലിൽ കൊട്ടിപ്പാടാൻ വീശുകോലുകളും താളത്തിന് കുടവും ഉപയോഗിക്കുകയാണ് പതിവ്. തമിഴ്നാട്ടിൽ ഇടയ്ക്ക, കൈമണി മുതലായവയും ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. പാട്ടുപാടുന്നതിന് പല രീതികൾ സ്വീകരിക്കും. സാധാരണഗതിയിൽ സദസ്യർ ആവശ്യപ്പെടുന്ന കഥ പാടും. പ്രധാന പുലവന്റെ രണ്ടുവശത്തുമിരിക്കുന്നവർ രണ്ടുഭാഗമായി പിരിഞ്ഞ് പാടുന്ന രീതി ചില ദിക്കിലുണ്ട്. കഥയിലെ ഒരേഭാഗം തന്നെ ഇരുഭാഗക്കാരും പാടുമ്പോൾ ഒരേവരികളാകാം, പാട്ടുകാരുടെ ഭാവനയനുസരിച്ച് മാറ്റിയെന്നുംവരാം. മറുകക്ഷിയേക്കാൾ മെച്ചമാകണമെന്ന് രണ്ടുകൂട്ടരും കരുതുന്നു. വില്ലടിച്ചാൻപാട്ടുകൾക്ക് വ്യത്യസ്തപാഠങ്ങൾ ഉളവാകുന്നതിന് ഒരു കാരണമിതാണ്. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഈ പാട്ടുകൾ എഴുതിസൂക്ഷിച്ചില്ല. ചുരുക്കംചില പാട്ടുകൾ 'ഏടുവച്ചു' പാടുന്നു. മതിലകത്തുകഥ ഇക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടും. പാട്ടുകാർ അക്ഷരാഭ്യാസമുള്ളവരാകണമെന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് വില്ലുപാട്ടിന്റെ മാത്രമല്ല, നാടൻപാട്ടുകളുടെയെല്ലാം രചനാരീതിയിൽ കേട്ടുപഠിക്കാനും ഓർമ്മയിൽ സൂക്ഷിക്കാനും ഉപകരിക്കുന്ന ഘടകങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. വാക്കുകളും വരികളും ആവർത്തിക്കുക, സംഖ്യാപദങ്ങൾ ക്രമത്തിന് പ്രയോഗിക്കുക, സമാനവസ്തുക്കളും സംഭവങ്ങളും ആചാരങ്ങളും ഭിന്നകൃതികളിൽ വർണ്ണിക്കേണ്ടിവരുമ്പോൾ ഒരേവരികൾ ചേർക്കുക തുടങ്ങിയ സ്വഭാവങ്ങൾ നാടൻപാട്ടുകളുടെ മുദ്രയായി കണക്കാക്കാം. ഈ സമാനതകൾ കൊണ്ട് അവ ഏകകർതൃകമോ ഒരേകാലഘട്ടത്തിലേതോ ആകണമെന്നില്ല. വിൽപാട്ട് പാടുന്ന സംഘത്തിന്റെ വകയാണ് ഓരോ പാട്ടും. ഈ സംഘത്തിൽ സ്ത്രീകളും പുരുഷൻമാരും ഉണ്ടാകും.

വിരുത്തവും പാട്ടും ചേർന്ന രീതിയാണ് സാധാരണ വില്ലടിച്ചാൻപാട്ടുകളുടേത്. ഗദ്യവും പദ്യവും കലർന്ന രൂപത്തിലും പാട്ടുകൾ പ്രചരിക്കുന്നു. അപ്പോൾ പദ്യഭാഗം മലയാളത്തിന്റെ മണമൂറുന്നതും ഗദ്യം പ്രായേണ തമിഴ് പ്രചുരവുമായിരിക്കും. തമിഴുപറയുന്നെന്നാണ് ഈ ഗദ്യം പറയുന്നതിന് പ്രചരിക്കുന്ന പേരും. ഈണത്തിൽ കഥ പറയുന്ന ഈ രീതി വില്ലടിച്ചാൻപാട്ടിനെ കഥാപ്രസംഗത്തോടടുപ്പിക്കുന്നു.

ആരാധനാലയങ്ങളിൽ നേർച്ചയായിട്ടവതരിപ്പിക്കുന്ന ഈ പ്രാചീനകലാരൂപത്തിന് അർഹിക്കുന്ന സ്ഥാനം ഇന്ന് കിട്ടുന്നില്ല. ഒറ്റമുണ്ടും തലയിൽക്കെട്ടുമായി രംഗത്തുവരുന്ന അഞ്ചാറുപേർ ഒരു വില്ലും കുടവും കോലും മാത്രമുപയോഗിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഈ നാടൻകല പുതിയ തലമുറയിലെ മനുഷ്യർക്കും പഴയ ദേവൻമാർക്കും വേണ്ടാതായോ എന്ന് സംശയം. ഇടയ്ക്കൊരു ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പുണ്ടായി. ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ നിന്ന് യോഗസ്ഥലങ്ങളിലേക്ക് വില്ലടിച്ചാൻ പാട്ട് പറിച്ചുനടാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ ഒന്നുകിൽ പഴയ പാട്ടുകളുപേക്ഷിച്ചു. അല്ലെങ്കിൽ അവയ്ക്ക് തിരിച്ചറിയാനാകാത്തമട്ടിൽ, തെക്കൻപാട്ടിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾക്കുണ്ടാകുന്നതുപോലുള്ള രൂപാന്തരപ്രാപ്തി വന്നു. ഏതായാലും അഭികാമ്യമായിരുന്നില്ല പ്രസ്തുത മാറ്റം.

ദൃശ്യകലാരൂപത്തെപ്പറ്റിയാണീ പറഞ്ഞുവന്നത്. പാട്ടുകളെ രണ്ടുവിഭാഗമായി തിരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ക്ഷേത്രങ്ങളിലും പരദേവതാലയങ്ങളിലും പാടുന്ന വാതപ്പാട്ടുകൾ; പുരാണകഥകൾ, സ്ഥലപുരാണങ്ങൾ, പരദേവതയുടെ അപദാനങ്ങൾ എല്ലാം. നീലിയും പൊന്നിറത്താളും മൂവോട്ടുമല്ലനും തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലനും ഇക്കൂട്ടത്തിൽ. ക്ഷേത്രങ്ങളിലും വിവാഹാദിചടങ്ങുകളിലും പാടാവുന്ന കേൾവിപ്പാട്ടുകളിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു ഇരവിക്കുട്ടിപ്പിള്ളപ്പോരും വലിയ തമ്പി കുഞ്ചുത്തമ്പിക്കഥയുമെല്ലാം.

മൂന്ന്

തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ

'മല്ലൻ തമ്പുരാൻ' തെക്കൻ കേരളത്തിലെ ഗ്രാമദേവതകളിൽ പ്രമുഖസ്ഥാനം അർഹിക്കുന്നു. വിത്തുവിതയ്ക്കാനാരംഭിക്കും മുമ്പ് മല്ലൻപൂജ നടത്താറുണ്ടെന്ന് ഗുണ്ടർട്ട് രേഖപ്പെടുത്തി. കോഴിയെ ബലികൊടുക്കാറുണ്ട് മല്ലനും മാടനും. ബാഹുയുദ്ധത്തിൽ സമർത്ഥനാണ് മല്ലൻ. മുഷ്ടിയുദ്ധം ചെയ്യുന്ന യോദ്ധാവെന്ന അർത്ഥമുള്ള സംസ്കൃതത്തിലെ 'മല്ല', ദ്രാവിഡമല്ലനിൽനിന്ന് സ്വീകരിച്ചതാണോ? തോണിക്കാരുടെ സമുദായമായ മല്ലസമുദായം ദ്രാവിഡമാകാനാണ് സാദ്ധ്യത. കോഴിയെ സ്വീകരിക്കുന്ന ദേവൻ മാംസം ഭക്ഷിക്കുന്ന മനുഷ്യരുടെ ആരാധ്യപുരുഷനാകണം. ആരാധനയുടെ തുടക്കത്തിൽ മനുഷ്യർ തങ്ങൾക്ക് പ്രിയപ്പെട്ട വസ്തുക്കളാണ് അവരാരാധിച്ച മൂർത്തികൾക്ക് അർപ്പിച്ചത്. വേട്ടയാടാൻ പോയവർ അവർക്ക് കിട്ടിയതിൽപ്പങ്ക് കൊടുത്ത് തൊഴിലിൽ വിജയം നേടാൻ സഹായിക്കണമെന്ന് അജ്ഞാതമായ ഒരു ശക്തിയോടർത്ഥിച്ചു. വിജയംനേടാൻ സഹായിക്കുകയെന്ന് പറയുമ്പോൾ, പ്രകൃതി അനുകൂലമാക്കുകയും ലക്ഷ്യപ്രാപ്തി എളുപ്പമാക്കുകയും വേണം. അതെല്ലാം ചെയ്തുകൊടുക്കുന്നത് ഏതോ അദൃശ്യശക്തിയാണെന്ന് കരുതിയതിനാൽ മഴപെയ്യിക്കുകയും ചൂടും വെളിച്ചവും നൽകുകയും ചെയ്യുന്ന ശക്തികളെ ആരാധിക്കാനൊരുങ്ങി. അങ്ങു മുകളിലെവിടെനിന്നോ വരുന്ന മഴയും വെയിലുമെല്ലാം പ്രാചീനമനുഷ്യന് അജ്ഞാത രഹസ്യങ്ങളായിരുന്നു. അവർ ഓരോന്നിന്റെയും ചുമതല ഓരോ ദേവനെ ഏൽപിച്ചു. ആവശ്യമുള്ളപ്പോൾ മഴ പെയ്യിക്കുക, കാറ്റും വെയിലും ഉപദ്രവമുണ്ടാക്കാതിരിക്കാൻ ശ്രദ്ധിക്കുക, ജീവജാലങ്ങളുടെ വളർച്ചയെ സഹായിക്കുക - ഇതെല്ലാം ചെയ്യുന്നതിന് പ്രതിഫലമായി ആദായത്തിൽ പങ്ക് ദേവന് കൊടുക്കും. മല്ലന് കോഴിയെ കൊടുക്കുന്നതും ഇടിയമ്മാച്ചന് തെരളിയും പഴവും കൊടുക്കുന്നതും സമൂഹമനുഷ്യന്റെ സുരക്ഷിതത്വമോഹത്തിന്റെ സംഭാവനകളാണ്. ശാരീരികമായി ശക്തിയും സൗന്ദര്യവുമുള്ളവരാണ് ദേവൻമാരെന്നും അവർ സങ്കൽപിച്ചു. വേട്ടയ്ക്കുപോയവരുടെ ദേവത മുഷ്ടിയുദ്ധപ്രവീണനായി. അങ്ങനെ മല്ലൻ ജീവൻപൂണ്ടു. മല്ലൻ ആര്യൻമാരുടെ ദേവനല്ല. ദ്രാവിഡദേവന്റെ പേര് സംസ്കൃത പദസംഹിതയിൽ സ്ഥാനംപിടിച്ചത് ഒരുപക്ഷേ ദ്രാവിഡഭാഷകളിൽനിന്നങ്ങോട്ട് കടംകൊണ്ടപ്പോഴാകാം. ആര്യദ്രാവിഡ സംസ്കാരസങ്കരം സംഭവിച്ചത് ഒന്നോ രണ്ടോ ദിവസവും വർഷവും കൊണ്ടല്ല. മരത്തെയും പക്ഷിയേയും മൃഗത്തെയും ആരാധിച്ച ദ്രാവിഡന്റെ ദേവതകളെ ആര്യൻമാർ സ്വീകരിച്ച് അവരുടെ ദേവൻമാരുടെ ബന്ധുക്കളാക്കി. ബ്രഹ്മാവിഷ്ണുമഹേശ്വരൻമാരുടെ മക്കളും വാഹനങ്ങളുമൊക്കെ ഇപ്രകാരം ലഭിച്ചതാകാം. കാലാന്തരത്തിൽ എന്നോ എവിടെയോവച്ച് ആര്യൻമാരുടെ യജ്ഞസംസ്കാരം മഹത്തരവും ദ്രാവിഡരുടെ കുരുതി പ്രാകൃതവുമെന്ന് ജനം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയുടെ അഭിമാനമായ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ധർമ്മവും അഹിംസയും പ്രചരിച്ചതോടുകൂടി യാഗഹോമങ്ങളും അപ്രത്യക്ഷമാകാനിടയായി. ആ ഘട്ടത്തിനു ശേഷമായിരിക്കണം ജനനൻമയ്ക്കുവേണ്ടി നാടായ നാടെല്ലാം നടന്ന് ക്ലേശിക്കുന്ന മല്ലനെയും മാടനെയും നാടൻപാട്ടിന്റെ ഈരടികളിൽ പാടിപ്പുകഴ്ത്തിത്തുടങ്ങിയത്. ഈ പാട്ടിൽ 'ഉതിരമല്ല'നെയും, 'ചെങ്കുരുതി പറ്റുന്ന', 'നാകവെലി പറ്റുന്ന', വാതകളെയും പരാമർശിക്കുന്നതല്ലാതെ മൂവോട്ടുമല്ലനിലെ പ്പോലെ, ചെംകിടാ, കരിംകിടാ, മനുഷ്യൻ എന്നിവയിൽ ഒന്നിനെയും കുരുതി കഴിക്കുന്നില്ല. ബുദ്ധമതത്തെ നിഷ്കാസനംചെയ്ത് വൈദികമതത്തെ പുനഃസ്ഥാപിച്ചപ്പോഴും കുരുതിയും യാഗവും പുനഃപ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ ആര്യമതാചാര്യൻമാർ വാശിപിടിച്ചില്ല. തിരുവിതാംകൂറിൽ നിയമംകൊണ്ട് കുരുതി നിരോധിച്ചതിന് മുമ്പ് മൂവോട്ടുമല്ലനും അതിനു ശേഷം തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലനും പ്രചരിച്ചു എന്നൂഹിക്കുന്നത് ശരിയാകുമോ എന്ന് സംശയം.

നാല്
പാട്ടിനെക്കുറിച്ച്

ആറ് ഓലകളിൽ എഴുതിയ മുന്നൂറ്റിനാൽപത് വരികളുള്ള ഒരു തെക്കൻപാട്ടാണ് തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ. പാണ്ഡവരെപ്പറ്റി പരാമർശമുണ്ട് പലഭാഗത്തും. പാണ്ഡവർ സൂക്ഷിച്ചുവച്ച കരുവലങ്ങൾ വെള്ളത്തിലൊഴുകിപ്പോകാതെ പലസ്ഥലത്തും സൂക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിങ്ങനെ പാടിപ്പോവുകയാണ്. ഇതിഹാസകഥയുമായി പരിചയപ്പെട്ട നാടൻ കവികളാരോ അവരുടെ ഭാവനയ്ക്കൊത്ത് തെറ്റിക്കോട്ടെ ദേവതയെ ഇതിഹാസവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചെന്ന് കരുതാം. മല്ലനും മാടനും വാതയുമാണിതിലെ അലൗകികശക്തികൾ. അവർ മറ്റ് തെക്കൻപാട്ടുകളിലെപ്പോലെ പ്രതികാരദാഹികളല്ല. പ്രതികാരമേതെങ്കിലും നടപ്പിലാക്കാൻ ശിവന്റെ വരവും അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവർക്കാവശ്യമില്ല. ഈ ദ്രാവിഡദേവതകൾ ഗ്രാമവാസികൾക്ക് മഴ വേണമെന്ന് മനസ്സിലാക്കി മഴപെയ്യിക്കാൻ മാർഗ്ഗമന്വേഷിക്കുകയാണ്. പ്രസിദ്ധങ്ങളായ തെക്കൻപാട്ടുകളിൽനിന്ന് ലക്ഷ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഇവിടെ സാരമായ മാറ്റം പ്രകടമാകുന്നു. ഇതിൽ മരണാനന്തര ജീവിതമില്ല. ഈ ജീവിതത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കാനാകാത്ത പ്രതികാരത്തിനുവേണ്ടി ദുർദ്ദേവതകളുടെ ജൻമം കൈക്കൊണ്ടതല്ല. ഗ്രാമദേവത പ്രകൃതിശക്തികളെ - മഴ, നദിയുടെ ഒഴുക്ക് തുടങ്ങിയവയെ - ഗ്രാമീണർക്കുവേണ്ടി നിയന്ത്രിക്കാനൊരുങ്ങുന്നു. അതിന് പരപ്രേരണയുമില്ല.

ഈ ചെറിയ പാട്ടിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം : 'മൺടകത്തെ പുകൾപടത്തമായ വരംകൊൺട തെയിവാരാ'ണ് 'തീരൻ' തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ. 'ചിന്തക്കിണങ്ങുന്ന വടിവിൽ അഴകുള്ള, തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലനെക്കൂടാതെ തെറ്റിക്കൊട്ടിൽ പൂതത്താൻ, ചാണിക്കുഴിയിൽ വാത, ചാണിക്കുഴിയിൽ പൂതത്താൻ, അതുരമല്ലൻ (അസുരമല്ലൻ), ഉതിരമല്ലൻ (ഉതിരം=രുധിരം), ഉതിരചെങ്കിടാരപുതുവാത, അലിക്കിത്തടി പൂതത്താൻ, വഞ്ചിക്കുഴിവാത, കരക്കാട്ടിൽ മല്ലൻ, ചിലമ്പറയിൽ മാടൻ, ഇലഞ്ഞിമൂട്ടിൽ പൂതം, എന്നിങ്ങനെ നാല് മല്ലൻമാരെയും മൂന്ന് വാതകളെയും നാല് പൂതത്താൻമാരെയും ആദ്യത്തെ സ്തുതിയിൽ പരാമർശിക്കുന്നു. പിന്നെ വടമലയിൽ വാഴുന്ന വാതയും ഇടമലയിൽ പൂതങ്ങളും ചെങ്കുരുതി പറ്റുന്ന വാതയും ചെപ്പിലും ചിമിഴിലുമായി. തെറ്റിക്കോട്ടു'കാവതിൽ' ഏഴുകിടാരം നിധിയും കരുവലങ്ങളും സൂക്ഷിച്ച്, തെറ്റിക്കോട്ടുമലയിൽ ഇന്തിരക്കരം മൂട്ടിൽ ആണ്ടുപൂണ്ട് നിന്ന ദേവത. മുക്കാൻ പാലമൂടതിലെ 'കരുവലത്തെ കയിത്ത' (കഴത്തിയ-ഊരിയ) ദേവതയാണ് അടുത്ത കഥാപാത്രം. അവിടെ പ്രത്യേകം സ്മരിക്കേണ്ട വാതകളിനിയുമുണ്ട്. നീലകേശി ലെക്ഷി (നീലനിറമുള്ള കേശത്തോടുകൂടിയ യക്ഷി), കാരിലഞ്ഞിമൂട്ടിൽ നാകവെലിപറ്റുന്ന വാത, മന്ത്രമൂർത്തി, തലയ്ക്കടിച്ച് കൊല്ലുന്ന വാത, അലിക്കിത്തടിയെടുത്താകാശത്തിലെറിയുന്ന വാത (അലിക്കിത്തടിയെടുത്താകാശത്തിലെറിയുന്നതാണ് ഇടിയും മിന്നലും) ഇവരൊക്കെയാണു കൂട്ടത്തിൽ പ്രമുഖർ. കരുവലത്തിൽ പല അതിശയങ്ങളും ഇക്കൂട്ടർ കാണിക്കാറുണ്ട്. കരുവലം, ഒളിച്ചുവച്ചിട്ടുള്ള സമ്പത്ത് അഥവാ നിധിയെന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുന്നു. ഈ വാതകൾ നെല്ലുവിതയ്ക്കും, പൊരിയെടുക്കും. ആഹ്ലാദത്തിമിർപ്പിൽ യക്ഷി കുരവയിടും. കേൾക്കുന്നവർ നടുങ്ങത്തക്കവണ്ണമുള്ള കുരവയുടെ ഇടയ്ക്കുതന്നെ മാടന്റെ വിളി കേൾക്കാം. തെറ്റിക്കോട്ടുമല ഇളകി വിറയ്ക്കുമാറുള്ള ഘോഷമാണവിടെ എപ്പോഴും. തെറ്റിക്കോട്ടുമലയിൽനിന്ന് ഈ ദേവതമാർ ഇടക്കിടെ അയൽപ്രദേശങ്ങളിലേക്ക് കടക്കുകയും പതിവുണ്ട്. അപ്പോൾ അവരുടെ സ്വൈരവിഹാരത്തിന് രംഗമാകുന്ന പ്രദേശങ്ങളാണ് അടവിമല, മുത്തുമരംമുടിമല, മുതിരക്കാണിമല മുതലായവ. അവരുടെ വരവ് കാണുന്ന മദയാന വിരണ്ട് ശംഖുവിളിച്ചുകൊണ്ടോടുന്നു. അതുകണ്ട് ലഹരിമൂത്ത ദേവതമാർ ആനയുടെ മസ്തകത്തിലടിക്കാൻ അലിക്കിത്തടിയുമായി ഓടിയടുക്കും. അടിപെട്ട ആനയെ അട

വിമലയിൽ കെട്ടി, തോന്നുമ്പോഴൊക്കെ അമ്മാനയാടുന്നത് അവർക്കൊര് രസമാണ്. ഈ നേരമ്പോക്കിനിടയിലും കരുവലത്തിന്റെ കണക്കെഴുതാനും അത് സൂക്ഷിക്കാനും അവർ മറക്കാറില്ല. കോവിലിന്റെ തിട്ടയിലോ ഗോപുരത്തിലോ എറിടെയുള്ളതായാലും ഉള്ള കരുവലം മുഴുവൻ തിട്ടപ്പെടുത്തി മേൽനോട്ടത്തിൽ വയ്ക്കുന്നതോടൊപ്പം പ്രകൃതിയിലെ പാകപ്പിഴകൾ പരിഹരിക്കാനും അവർ ഒരുക്കമാണ്. മഴയില്ലാത്ത, ഉണക്കു വ്യാപിച്ച മലയിൽ മഴപെയ്യാൻവേണ്ട വരംനേടുന്നതിനായി മായവനെ കാണാൻ തീരുമാനിച്ച് എല്ലാവരുംകൂടി ഒരുങ്ങിപ്പുറപ്പെടുന്നതാണാദ്യഭാഗത്ത്.

പോകുന്നവഴി മാപൂതപെരുമാൾ അടവി കടന്ന് അഗസ്ത്യകൂടത്തിൽ ചെന്നു. അഗസ്ത്യരോട് ആദ്യമേ വരം ചോദിച്ചു :

കേളുമെൻതെനുടനല്ല വാഴ്മുനിയെ
മുനിപൂതപെരുമാളെ
വാണ്ണുറൈർകൾ ഏതുവാലും
. . .
അടിയൊർക്കുവരം അരുളവേണും.

ഓല 2, വശം ക, വരി 98-101

മഴയില്ലാഞ്ഞ് മഴവാങ്ങാൻ വന്നതാണെന്നു കേട്ട വാഴ്മുനി (അഗസ്ത്യൻ) മഴപെയ്യാൻ വരം കൊടുത്തനുഗ്രഹിച്ചു. തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലനും കൂട്ടരും തിരിയെ വാസസ്ഥലത്തെത്തി. മിന്നലും ഇടിയും ഇരുണ്ട മേഘങ്ങളും ഇളകിയെത്തി. രാവും പകലും ഭേദമില്ലാതെ പേമാരി ചൊരിഞ്ഞു. അടവിയിലെ പൊയ്കയിൽ വെള്ളം പൊങ്ങി. ആറ്റിലും വെള്ളം പെരുകി. അറ്റമില്ലാതെ ഒഴുകിയ കൂട്ടത്തിൽ മലയിൽ വാഴുന്ന മൃഗങ്ങളും ഒഴുകിപ്പോയി. കാട്ടാനക്കൂട്ടം, കടുവ, പുലി, പന്നി, കലമാൻ, കരടി, കണ്ടാമൃഗം, ചിമ്മകം (സിംഹം), തുടങ്ങിയ മൃഗങ്ങളിൽ ഓടിരക്ഷപ്പെടാവുന്നവ അങ്ങനെ ചെയ്തു.

അപ്പോൾ തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലനും ബാക്കിയുള്ള ദേവൻമാരുംകൂടി തെറ്റിക്കോട്ടുമലയിലുണ്ടായിരുന്ന ഏഴുകിടാരം കരുവലവും ഇളക്കി. ഇളക്കിയ കരുവലങ്ങൾ ഏതുവഴിക്ക് കൊണ്ടുപോകണമെന്നാലോചിച്ച്,

മൂത്തുമുടിയതു മുൻനടത്തി
മുകില്മുടിയതു മുൻനടത്തി
പച്ചമുടിയതു മുൻനടത്തി
പകിഴമുടിയതു മുൻനടത്തി

ഓല 3, വശം ക, വരി 130-142

അപ്പോഴേക്ക് കുതിരകളെ വിട്ടതുപോലെ കരുവലങ്ങൾ ഇളകി. 'മയിലാടും കയത്തിൽ' അത് താഴ്ത്തുകയാണവർ ചെയ്തത്. കരുവലങ്ങൾ കയത്തിൽ താഴ്ത്തിയിട്ട് അലറിവിളിച്ചുകൊണ്ട് തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ തമ്പുരാനും പൂതപെരുമാളും കൂടി യാത്ര തുടർന്നു. കരുവലത്തിന്റെ ഗതിയെ പിന്തുടരുകയാണവർ.

വട്ടക്കയവും പൊന്നിട്ടാൻകയവും കടന്ന് കൂട്ടക്കയത്തിലും ചെന്നു കരുവലങ്ങൾ. അവിടുന്ന് അണമുഖത്തുകൂടി, പൊൻമന മഹാദേവന്റെ ഭൂമിയിൽക്കൂടി അയണികോട്ടു നടയിൽ എത്തി. വലിയാറും മുകപ്പിൽ വന്ന കരുവലങ്ങൾ വാറാവെളക്കടവും വിട്ട് മരുതടിക്കയത്തിലെത്തി. മരുതടിക്കയത്തിൽ വന്ന കരുവലങ്ങൾ അത്തിയടിക്കയത്തിലും ആലുംമൂട്ടിലും മരംവീണ കയത്തിലും കടന്നു. കുന്നിമുട്ടുകയത്തിലും അണക്കുഴിവാ കയത്തിലും കരുവലങ്ങൾ വീണ്ടും താഴ്ത്തി. കരുവലത്തെ തൃപ്പരപ്പുകയത്തിൽ താഴ്ത്തിയിട്ട് ആദികേശവപ്പെരുമാളുടെ തിരുനടയിൽച്ചെന്നു. കരുവലത്തെ കൊണ്ടുവരികയാണെന്നും,

ഉത്തുടയാ മതിലകത്തിൽ
ഉറപൂചെ കാണവൻതെൻ

ഓല 4, വശം ക, വരി 200-201

എന്നും പൂതത്താൻ അറിയിച്ചു. മതിലകത്ത് കടന്ന് പായസപൂജ കണ്ടിട്ട് പൂതത്താൻ തിരിയെ തൃപ്പരപ്പ് കടവിൽ പോയി കരുവലങ്ങൾ കണ്ടു. വീണ്ടും അതുംകൊണ്ട് യാത്ര തുടർന്നു. കുമിയൻപള്ളിക്കടവിലാണടുത്തതായി എത്തിയത്. ചരുവുവിളക്കടവും തയിമറന്നൂർക്കയവും കൊല്ലാലക്കടവും വിട്ട്, പാണരുടെ അണമുഖവും പൊൻമനയണയും പിന്നിട്ട് കരുവപ്പാറെ ഭഗവതിയുടെ തിരുനടയിൽ കേറി അവിടെയും പൂജ കണ്ടു. വീണ്ടും

കരുവലങ്ങൾ കൊണ്ടുചെന്ന് കയത്തിലാണ് പൂട്ടി സൂക്ഷിച്ചത്. ചാണിക്കുഴി കാണാൻ പുറപ്പെട്ടു. അപ്പോഴും കരുവലം കയത്തിൽ താഴ്ത്തിയിട്ടാണ് പോയത്. കരുവലങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാൻ പന്തമെറിഞ്ഞ് സ്ഥലം കണ്ടുപിടിച്ചു. ആ സ്ഥലത്ത് കരുവല ഇലങ്കപ്പുരകളും സന്തോഷദായകങ്ങളായ പൂജപ്പുരകളും വെങ്കലക്കിണറുകല്ലറയും മറ്റുമുണ്ടെന്ന് കണ്ട് തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ ആനന്ദിച്ചു. കുന്നൻപാറയിൽ കരുവലങ്ങൾ കണ്ട് വിരണ്ട വിളി കേൾക്കാറായി. ചെറുപൊറ്റയിലിരിക്കുന്ന, പാണ്ഡവരുടെ കരുവലങ്ങൾകണ്ട് മനം മകിഴ്ന്ത ദേവൻമാർ കണക്കെഴുതി. വേതാളപൂതത്താനും ആലുംമൂട്ടിൽച്ചെന്ന് പാണ്ഡവർവച്ച കരുവലം കണ്ടു. കൂട്ടപ്പന്തങ്ങളവിടെനിന്നെരിയുമ്പോൾ കുളത്തിൽ തൈലം നിറഞ്ഞു. അതിൽ കരുവലങ്ങളും കാണാറായി. അവിടുന്ന് ഉയർന്ന പന്തം വനത്തിലെത്തി. അവിടെ നിന്നവരെല്ലാം ആഹ്ലാദപൂർവ്വം കുരവയിട്ടു. ഒരു ചെന്താമരപ്പുഷ്പംപോലെ പുതുക്കടവിലും ചാണിക്കുഴിയിലും കരുവലം കണ്ട് ഒറ്റപ്ലാവിളയിൽച്ചെന്ന് പൂതപ്പെരുമാൾ തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലനോടൊത്ത് നിലയായി.

ആണ്ടുമലത്തോട്ടത്തിലും അരിയൻകോട്ടുകാവിലും ഭദ്രകാളിഅമ്മൻ തിരുനടയിലും തെറ്റിക്കോട്ടുകാവിലും വെട്ടിവിളയിലും ഒറ്റപ്ലാവിളയിലും മേലേ ചാണിക്കുഴിക്കയത്തിലും വീംനീനഴിക്കയത്തിലും കുറ്റിമാവിളയിലും അവർ കരുവലം ചുറ്റിക്കണ്ടു.

പ്രതികാരത്തിൻെറ കഥകൾ നിറഞ്ഞ തെക്കൻപാട്ടുകളിൽ അനുനയത്തിൻെറ സന്ദേശവുമായെത്തുന്ന തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ, മറ്റു മല്ലൻമാരുടെയും യക്ഷികളുടെയും കൂട്ടത്തിൽ നിന്ന് തുലോം വ്യത്യസ്തനായി നിലയുറപ്പിക്കുന്നു. തെറ്റിക്കോട്ടുമലയിൽ, ഇന്തിരക്കരംമൂട്ടിൽ 'ആണ്ടുപൂണ്ടുനിന്ന്' ഏഴുകിടാരം നിധിയും കരുവലങ്ങളും സൂക്ഷിച്ച ദേവതയാണ് തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ. അതുരമല്ലനും ഉതിരമല്ലനും ചിലമ്പറമാടനും അലിക്കിത്തടി പൂതത്താനും നീലകേചി ലെക്ഷിയുമെല്ലാം തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻെറ സുഹൃത്തുക്കളത്രെ.

അലിക്കിത്തടിയെടുത്ത് ആകാശത്തിലെറിയുന്ന വാതയുണ്ട്. ഈ വാതകളെല്ലാംകൂടി, അലിക്കിത്തടിയെറിഞ്ഞ്, കുരവയിട്ട്, മദയാനയെ പിടിച്ച് അമ്മാനയാടി അങ്ങനെ പോകുന്ന കൂട്ടത്തിൽ ഗൗരവമുള്ള കാര്യങ്ങളും ചെയ്യുന്നു. പാണ്ഡവർവച്ച കരുവലത്തിൻെറ കണക്കെഴുതി സൂക്ഷിക്കുകയും അതിന് കാവൽ നിൽക്കുകയും ഭദ്രമായ സ്ഥാനത്തേക്ക് സന്ദർഭാനുസരണം മാറ്റുകയും അവരുടെ ചുമതലയാണ്. അക്കാരണത്താൽ അവരാവശ്യപ്പെടുന്ന വരം കൊടുക്കണമെന്നാണ് വാഴ്മുനിയോടഭ്യർത്ഥിക്കുന്നത്. മഴവേണമെന്നതാണാവശ്യം. നെൽക്കൃഷിക്കുവേണ്ടിയാണ് മഴ. അഗസ്ത്യൻ 'അടൻതാമാരി മഴതാൻ' കൊടുത്തു. 'മാരിമഴ' ഒരേ അർത്ഥത്തിലെ വാക്കുകൾ ഒന്നിലധികം ഒന്നിച്ച് പ്രയോഗിക്കുന്ന നാടൻപാട്ടിൻെറ രീതി. 'അടച്ചു മൂടി മഴ പെയ്യുന്നു'; 'മടമടെനെ അടമഴെ' ചൊരിയുന്നു എന്നെല്ലാം നാട്ടിൻപുറത്ത് ഇപ്പോഴും പ്രയോഗിക്കുന്ന സംഭാഷണശൈലി. മഴപെയ്ത് വെള്ളം പെരുകി. കാട്ടിലെ മൃഗങ്ങൾ ഇളകിയോടി. കൂട്ടത്തിലുണ്ട് കണ്ടാമൃഗവും സിംഹവും. ഈ മൃഗങ്ങളുടെ പേര് നാട്ടിൽ പ്രചരിച്ച കഥകളും ശൈലികളും പാട്ടുകാർക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തിയതാകണം. അല്ലാതെ അഗസ്ത്യകൂടത്തിലും സമീപപ്രദേശങ്ങളിലും ഇവ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടില്ല. നെല്ല് വിതയ്ക്കുന്ന ഈ ദേവതകൾ വരം നേടി വെള്ളപ്പൊക്കമുണ്ടായപ്പോഴും കരുവലങ്ങളുപേക്ഷിച്ചില്ല. എഴുകിടാരം കരുവലങ്ങളും ഇളക്കി സുരക്ഷിതസ്ഥാനത്തേക്ക് കൊണ്ടുപോയി. അതിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കാവുന്നത്, തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലനും കൂട്ടരും കൃഷിയും സമ്പത്തും രക്ഷിക്കാൻവേണ്ടിയുള്ള ദേവതകളാണെന്നാകുന്നു. ഇടിവെട്ടുന്നതും മഴപെയ്യുന്നതും ആരുടെയോ കരുണകൊണ്ടാണെന്ന് വിശ്വസിച്ച കൃഷിക്കാർ ഈ ദേവതകൾക്ക് ജൻമം നൽകി. കാറ്റിൻെറ കൈകൾ കാർമേഘത്തെ അമ്മാനയാടുന്നതാകാം മദയാനയെ മല്ലനും വാതയും അമ്മാനയാടുന്നതായി പാട്ടുകാരൻ കൽപിച്ചത്. കൊമ്പുകുത്തിക്കളിക്കുന്ന മേഘങ്ങളെ സന്ദേശവാഹകരാക്കിയ

കാളിദാസൻെറ ഭാവനയെക്കുറിച്ചൊരറിവുമില്ലാത്ത ഈ നാടൻകവികളുടെ അലങ്കാരപ്രയോഗം ആലോചനാമൃതമാണ്; മഹാകവികൾക്ക് അനുകരിക്കാവുന്നതും. കുതിരകളെ വിട്ടതുപോലെ കരുവലങ്ങൾ വെള്ളത്തിൽ മുങ്ങിയും പൊങ്ങിയും പാഞ്ഞുപോകുന്നതും മനോഹരമായ കൽപനതന്നെ.

മഴയ്ക്കുവേണ്ടി വരം വാങ്ങാൻ പോയി. മഴപെയ്ത് വെള്ളപ്പൊക്കം വന്നപ്പോൾ കരുവലങ്ങളുടെ സംരക്ഷണത്തിന് യാത്രതിരിച്ചു. വഴിക്കുള്ള കയങ്ങളും അണകളുമെല്ലാം വർണ്ണിക്കുന്നു. കരയിലുള്ള ക്ഷേത്രങ്ങളും ഗോപുരങ്ങളും കാണുന്നുണ്ട്. മാർഗ്ഗവർണ്ണനയാണ് തെക്കൻപാട്ടുകളുടെ അനിവാര്യഘടകമെന്ന് തോന്നിപ്പോകും. സ്ഥലനാമപഠനത്തിന് ഉപകരണമാക്കേണ്ട മുഖ്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു തെക്കൻപാട്ടുകൾ. എന്നാലോ യാത്രാവേളയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാവുന്ന ക്രമത്തിലല്ല ഈ പാട്ടുകളിൽ സ്ഥലങ്ങളെപ്പറ്റി പരാമർശിക്കുന്നതെന്നോർക്കുകയും വേണം. പാട്ടുകാരന് പരിചിതങ്ങളായ സ്ഥലങ്ങളെക്കുറിച്ച് അടുക്കും ചിട്ടയുമില്ലാതെ പാടിപ്പോകുന്നതുകാണാം. തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻെറ യാത്രാമാർഗ്ഗം ഒരു സവിശേഷതയുള്ളതുകൂടിയാണല്ലോ - അഗസ്ത്യനോടു വരംവാങ്ങി വന്നശേഷം വെള്ളപ്പൊക്കമുണ്ടായപ്പോൾ ഒളിച്ചുവച്ചിരുന്ന സമ്പത്തും ഇളക്കി ആ ജലപ്രവാഹത്തിലൂടെയാണ് യാത്ര. അടവിമലയിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന യാത്ര ചാണിക്കുഴിയിലവസാനിക്കുന്നു. കന്യാകുമാരിജില്ലയിലെ തിക്കുറിശ്ശിയും (വരി 222) തൃപ്പരപ്പും (വരി 209) പൊൻമനയും (വരി 219) എല്ലാം പരാമൃഷ്ടമാകുന്ന ഈ പാട്ടിൽ ആദികേശവപ്പെരുമാളെ (വരി 193) കണ്ടിട്ട് തൃപ്പരപ്പിൽ പൂജകാണുന്നു. തിക്കുറിശ്ശിയും തിരുവട്ടാറും ആറിൻെറ (താമ്രവർണ്ണി) ഇരുകരകളിലുള്ള സമീപദേശങ്ങളാണെങ്കിലും തൃപ്പരപ്പ് കുറച്ച കലെയാണ്. ആദികേശവൻ തിരുവട്ടാർ ക്ഷേത്രത്തിലെ പ്രധാന പ്രതിഷ്ഠയെന്ന് പ്രസിദ്ധം. ആദികേശവനെ വട്ടംചുറ്റുന്ന താമ്രവർണ്ണിയല്ല തൃപ്പരപ്പിലെന്ന് പറയാനാവില്ല. (ദേവനെ ആറ് വലംവയ്ക്കുന്ന സ്ഥലമാണ് തിരുവട്ടാറെന്ന് കഥ.) പേച്ചിപ്പാറയുള്ള തടാകത്തിൽനിന്നൊഴുകി സമതലത്തിലെത്തുന്ന നദിയാണ് കോതയാറ്. അത് കുഴിത്തുറഭാഗങ്ങളിൽ കുഴിത്തുറയാറെന്നപേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നു. കോതയാറിൻെറ ഒരു കൈവഴി തിരുവട്ടാർവഴി ഒഴുകുന്നു. ഈ ആറിലൂടെ പൊൻമന വഴിയാണ് കരുവലയാത്ര. ഒടുവിൽ എത്തുന്ന ചാണിക്കുഴി പെരിഞ്ചാണിയാണോ? ആകരുതെന്നില്ല. ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും ചരിത്രപരവുമായ പഠനം അർഹിക്കുന്ന കൃതിയാണിത്. ഇതിലെ സ്ഥലനാമങ്ങൾ പലതും നെടുമങ്ങാട്, നെയ്യാറ്റിൻകര താലൂക്കുകളിൽ നിലവിലുണ്ട്. അയണിക്കാട്, ആര്യൻകോട്, ചിലമ്പറ മുതലായവ ഉദാഹരണങ്ങൾ. എന്നാൽ അഗസ്തീശ്വരം, കൽക്കുളം താലൂക്കുകളിൽ ഇതേ സ്ഥലനാമങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കുമെന്ന് കരുതാവുന്നതാണ്. അഗസ്ത്യകൂടത്തിൽനിന്ന് യാത്രപുറപ്പെട്ട് അടവിമലയിലെത്തിയപ്പോൾ കരുവലങ്ങളും ഇളക്കിയെടുത്ത് വെള്ളത്തിലൂടെ കൊണ്ടുപോയി ഇടക്കിടെ കയങ്ങളിൽ സൂക്ഷിക്കുകയും വീണ്ടും ഇളക്കി പന്തം പാഞ്ഞുപോയി തറച്ച ദിക്കിലെ കല്ലറ കണ്ടെത്തി അവിടെ സ്ഥാപിച്ച് ആഹ്ലാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് സ്ഥലനാമവർണ്ണനയ്ക്ക് സന്ദർഭമുണ്ടാക്കാനായിരിക്കാം.

പാണ്ഡവർ അവരുടെ കരുവലം അഗസ്ത്യകൂടത്തിനുസമീപം നിക്ഷേപിച്ചെന്ന സങ്കൽപവും രസകരമാണ്. രാമായണഭാരതാദികഥകൾ ഈ പാട്ടുകളിൽ കലർത്തുമ്പോൾ, പ്രസിദ്ധമായ കഥയിൽനിന്ന് പാടേ വ്യത്യസ്തമായ ചില രൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അവരുടെ ചുവടുപതിയാത്ത മണ്ണില്ല ഇന്ത്യയിൽ. മഴയ്ക്ക് അഗസ്ത്യനോട് വരം ചോദിക്കുന്നതും അഗസ്ത്യൻ വരം നൽകുമ്പോൾ വെള്ളപ്പൊക്കം സംഭവിക്കുന്നതും ഉചിതമായിട്ടുണ്ട്. സമുദ്രം കുടിച്ചുവറ്റിച്ച മുനി തന്നെ മഴ, പെരുമഴ പെയ്യിക്കുന്നത് സ്വാഭാവികം. മായവനോടു വരം വാങ്ങാനാണ് പോയത്. കണ്ടത് അഗസ്ത്യനെയും. അതിനിടയ്ക്ക് ആര്യൻമാരുടെ ഇതിഹാസ കഥ ഒന്ന് സ്മരിക്കുകയെങ്കിലും വേണമെന്ന് തോന്നിയത് പാട്ടുപാടിയ കാലഘട്ടത്തിൻെറ പ്രത്യേ

കതയാകണം. ഒഴുക്കൻമട്ടിൽ പാണ്ഡവരുടെ കരുവലങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി പാടുന്നതല്ലാതെ അതെങ്ങനെ ഇവിടെ വന്നു, എന്തുകൊണ്ട് മല്ലനും കൂട്ടരും അതിൻെറ സൂക്ഷിപ്പുകാരായി എന്നൊന്നും ഒരു സൂചനയുമില്ല. 'കാർവർണ്ണരെന്നെ കൊൺടുവൻതാരി' (വരി 228) എന്നൊരു വരിയുള്ളത് കരുവലങ്ങളുടെ വാക്കുകളാണോ അതോ ചാണിക്കുഴി കാണാൻ പുറപ്പെട്ട ദാനവരുടെ വാക്കുകളാണോ എന്ന് സംശയിക്കാം. പാണ്ഡവ പരാമർശംതന്നെ ആദ്യം പാടിയ പാട്ടിൽ കാണാൻ സാദ്ധ്യത കുറവാണ്.

പാണ്ഡവപദമൊഴികെയെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണ്. തൈലക്കിണറ് കാണുകയും അതിൽ കരുവലങ്ങൾ എത്തുകയും ചെയ്തപ്പോൾ അതിൽനിന്ന് പന്തമുയർന്നു. ആ പന്തം വനത്തിൽ കാണാറായി. ചാണിക്കുഴിയാണ് കരുവലങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യമെന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ആ ലക്ഷ്യം കാണിക്കാനായിരിക്കണമല്ലോ പന്തം പൊങ്ങിപ്പോയത്. പന്തമെറിഞ്ഞ്, ദേവതകളെ കുടിയിരുത്തുന്ന സ്ഥാനവും നിർണ്ണയിക്കാറുണ്ട്. ചാണിക്കുഴിയിൽ പൂതത്താനാണുള്ളത്. പൂതത്താൻ കരുവലം സൂക്ഷിക്കും. 'നിധികാക്കുന്ന ഭൂത'മെന്ന് ശൈലി. ഒട്ടുനാൾ തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലനും അവിടെ കരുവലത്തിന് കാവൽ നിന്നു. പക്ഷെ മല്ലൻെറ മുഖ്യതൊഴിൽ കരുവലം സൂക്ഷിപ്പല്ല, കൃഷിക്കാരുടെ ആവശ്യങ്ങളറിഞ്ഞ് നടത്തിക്കൊടുക്കുകയാണ്. മറ്റുപല പാട്ടുകളുംപോലെ ഇതും അപൂർണ്ണമായതിനാൽ സ്വന്തം ആസ്ഥാനത്തേക്ക് മല്ലൻ തിരിച്ചുപോകുന്നത് നാമറിയുന്നില്ല. കരുവലം ചുറ്റിക്കണ്ടശേഷം മല്ലൻ തെറ്റിക്കോട്ടുക്കുപോയ കഥാഭാഗം കിട്ടുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കുക. □

തെറ്റിക്കോട്ടുമല്ലൻ

ഓല-1 വശം-ക

മൺടകത്തെ പുകൾ പടത്ത
മായവരാം കൊൺട തെയിവാരെല്ലൊ
ചിൻതെക്കിണങ്കിൻെറ വടിവഴകാ
തിരൻ തെറ്റിക്കൊട്ടിൽ മല്ലൻ താംപുരാനു
തെറ്റിക്കൊട്ടിൽ മല്ലനൊടെ.

തെറ്റിക്കൊട്ടിൽ പൂതത്താനും
ചാണിക്കുഴിയിൽ വാതെയൊടെ
ചാണിക്കുഴിയിൽ പൂതത്താനും
അതുരമല്ലൻ ഉതിരമല്ലൻ
ഉതിരചെങ്കിടാരപുതുവാതെ എന്നും

അലിക്കിത്തടിപൂതത്താനും
വഞ്ചിക്കുഴി വാതെയൊടെ
കരെക്കാട്ടിൽ മല്ലെനെന്നും
ചിലാപറെയിൽ തൊടെനൊടെ
ഇലഞ്ഞിമൂട്ടിൽ പൂതമെന്നും

അഞ്ചൂറ്വകെ വാതെ എന്നും
വടമലയിൽ വാഴും വാതെ എന്നും
ഇടമലയിൽ പൂതങ്കെളും
ചെങ്കുരുതിക്കാറെനെന്നും
ചെങ്കുരുതി പറ്റും വാതെ എന്നും

ചെപ്പതിലും ചിമിഴതിലും
പടിത്തതൊരു പടിപ്പുവാതെ
ചെമിപ്പുനല്ലാതെ എന്നും
തെറ്റിക്കൊട്ടു കാവതിലും
ഇഴുകിടാരം നെതിപ്പുറത്തിൽ

കരുവലത്തിലെ നിന്നവാതെ
തെറ്റിക്കൊട്ടുമലതനിലെ
ഇൻതിരക്കരാമൂടതിലെ
ആൺടുപൂൺടു നിന്ന തെവതെയെ
മൂക്കാൻപാലെമൂടതിലെ

വശം-ഖ

കരുവലതെങ്കയിത്ത വാതെ
കരണിക്കുഴിയിൽ കാവതിലും
നെതിപ്പുറത്തിൽ നിന്നതെവതെയെ
താത്തിരിക്കും മൂടിതനിലെ

നീലകേചിലെലക്ഷിയൊടെ
കാരിലഞ്ഞിമൂടതിലെ
നാകവെലി പറ്റും വാതെ

ചെമിപ്പുമൻതിരമൂർത്തിയൊടെ
മൺട അടിത്തുകൊല്ലും വാതെ

അലക്കിത്തടിതനെ എടുത്തു
അകാചതതിലെ എറിയും വാതെ
കരുവലത്തിൽ അതിചയങ്കൾ
കാലത്തിലെ നെല്വെതത്തു
മായം പൊതിത്തു പൊരിയുമിട്ടു

ലെക്ഷി നിൻറു കുരവെയിടാം
കുരവെയിട്ടു നടുനടുങ്കാ
മാടൻ നിൻറു വിളി എറിയാം
തെറ്റികൊട്ടുമലെ നടുനടുങ്കാ
ഇൻതവരാം കൊൺടതെയിവാരെല്ലാം

എലങ്ക കുടികൊൾവാ ചാലെയിലെ
ഉന്നരുളെ ചിവനറിവാ
ചിവനരുളെ നീരറിവാ
പരമനുടാതക്കാ നിലെയറിവായി
ചാലെയിലെ ഉളക്കരിയാം.

തൻങ്കന്നി...ർകുര...വ
കുരവെയിട്ട ഇൻത പത്തിലും
കൊവില് കുടികൊൾ വാതെയിവ...
മറ്റുടുത്ത മാറവൻ മെലെ
മകിഴ്ൻതു തുള്ളി വെളെയാടിവായെ

ഓല-2 വശം-ക

പാണ്ണുവെർക്കു വിട്ടവിടുവാതെ
തിരൻ തെറ്റിക്കൊട്ടുമല്ലൻ താംപുരാനും
തെറ്റിക്കൊട്ടിൽ പൂതത്താനും
അരെതെള ചുവരി ചാവൺടിയും
കരുങ്കാളി വാതെയൊടെ

കുറളി കുട്ടിചാത്തനുമൊ
അടവിമലെയിലെ ചെല്ലുവാരാം
മുത്തുമരം മുടിമലതനിലും
മുതിരക്കാണി മലെതനിലും
മലതനിലെ തെവതവെവാർ

വാകിനുടൻ ചെല്ലുംന്നെരം
മതവാനെ വെരൺടൊടി
ചങ്കുവിളിതാൻ വിളിക്കാർ
കൺടപൊതെ തെവതൻമ്മാർ
അലക്കിതടികൊൺടു ഓടുവാരാം
ആനമതളത്തിലെ അടിഅടിക്കാം.

അടിപട്ട മതവാനെ എല്ലാം
അടവിമലെയിലെ കെട്ടുവാനാം
പിടിത്ത അന്താനെ പൊലാടുവാരാം
കാണുവാരാം പാണ്ണവെർ വയിത്ത
കരുവലത്തെ
കരുവലക്കണക്കു എഴുതുവാരാം
ഇഴുമലൻകാണിയിലും 81

എങ്കുമുള്ള കരുവലം കാണുവാരാം
കൊൺടാടി ഉരതിലും
കൊവിലു നല്ലതിട്ടെയിലും
കോവുരത്തെയും ചെന്നുകൺടാ
ഇണിപൂട്ടിമലെക്കെ ചെല്ലുവാരാം
ഇഴ്ടമായി നടൻതു വൻത തേവതൻമാർ 87

ഇചൽപെരിയ പൂതത്താനും
കരുവലം കൺടാ തൈവത്തെയും
മാരിമഴെയി ഇല്ലാമലെതനിലെ
മായവെനെ കാണ പൊവതുക്കു
മഴെവരം വാങ്ക പൊവതുക്കും 92

വശം -ഖ

മാപൂതപെരുമാൾ എഴുൻതെരുളാം
അടവികടൻതു തൈവതൻമാർ
അകസ്തിയർകൂടത്തിൽ ചെല്ലുവാരാം
അകസ്തിയർകൾ തന്നൊടെ 96

അഴകാലൊരു മൊഴി ചെല്ലുവാരാം
കേളുമെൻതെനുട നല്ലവാഴ്മുനിയെ
മുനി പൂതപെരുമാളെ
പാണ്ണവെർകെൾ ഇതുവാലും 100

അടിയൊർക്കുവരം അരുളവെണും
മാരിമഴെയില്ലാമിൽ
മഴെവരങ്കൾ വാങ്കവൻതെൻ
അൻത മൊഴികേട്ട വാൾമുനിയും
അടൻതാ മാരിമഴെതാൻ കൊടുത്താരി
കൊടുത്തവരം വാങ്കി എല്ലൊ 106

തെറ്റികൊട്ടുമല്ലൻ തമ്പുരാനും
കൂട്ടമിട്ട മലെതനിലെ
കൊറ്റവെനാരെ മന്നവുളാം
അണ്ണാൻതു പാർത്തിടവെ
അരിയമുകൾ എളകിടുമാം
മിന്നിടുമാം മഴെമുഴങ്കി 112

മേകം കറുത്തിരുൺടിളകി
അല്ലും പകലും കൊൺടനാളാക
അടവിനല്ലാപൊയികയിലെ
അടയിൻതു മഴെചൊരിൻതിടുമാം

മടമടെനെ അടമഴെ ചൊരിൻതു
മലെയിലെ വെള്ളം പുതുമെയായി 118

ആറും മലെയും പെരുകിടുമാം
അഴ്ട്ടക്കുളങ്കൾ വനങ്കെളെല്ലാം
അറ്റമില്ലാവെള്ളം പെരുകിടുമാം
അൻതനല്ലാനെരത്തിലെ
മലയിൽ വാഴുമിർകങ്കെളും 123

ഓല-3 വശം-ക

കാട്ടാനകൂട്ടങ്കെളും
കടുവാ പുലി പന്നികെളും
കലമാനുടൻ കാടികെളും
കാൺടാമിർകങ്കൾ ചിമ്മകവും
വനമിർകങ്കൾ ഇളകിയെല്ലൊ 128

അടവിമലെക്കെ ഓടിടുമാം
അപ്പൊഴുതെ നല്ലതേവതൻമാർ
തെറ്റിക്കൊട്ടുമല്ലൻ താമ്പുരാനും
തൈവതൻമാർ കൂട്ടത്തൊടെ
തെറ്റിക്കൊട്ടു മലതനിലെ 133

എഴുകിടാരാ കരുവലത്തെ
വെരവാകെവെ എളക്കുവാരാം
എളക്കിനതൊർ കരുവലെത്തെ
നാം എതുവഴിക്കെ കൊടുപൊ...
എൻറുചൊല്ലി തേവതൻമാർ
മൂത്തുമുടിയതു മുൻനടത്തി 139

മുകില്മുടിയതു മുൻനടത്തി
പച്ചമുടിയതു മുൻനടത്തി
പകിഴമുടിയതു മുൻനടത്തി
കുതിരകളെ വിട്ടപോലെ
ഇളകി പൊകുതെല്ലൊ കരുവലങ്കൾ
മയിലാടുംകയമതിലെ 145

കൊൺടെതാക്കുതാരാം കരുവലെത്തെ
ആണഴകൻ പൂതപെരുമാളും
ആകക്കയത്തിലെ കരുവലംൻതാൻ-
ആരാളിവിളി കൊൺടുനടക്കാം
വട്ടക്കയമതു എല്ലെവിട്ടു
വാറാരെ തെറ്റിക്കൊട്ടുമല്ലൻ തംപുരാനും 151

പൊന്നിട്ടാൻകയവും വിട്ടു
പൊറാരെ പൂതപെരുമാളും
കൂട്ടത്തൊടെ തേവതൻമാർ
കൂട്ടക്കയത്തിലെ കരുവലംതാൻ
ചെമ്പണയും തിരുവണയും
കടൻതു വനക്കാട്ടിൽ കരുവലംൻതാൻ 157

വശം-ഖ

ചാന്നാൻകൊട്ടിലെ അടികടൻതു
അൻതക്കയത്തിലെ കരുവലാൻതാൻ
പാണ്ണുവെരുടാ അണമുകവും വിട്ടു
വടിവിനുടൻ കരുവലാൻതാൻ 161

പൊൻമ്മൻ നല്ല അണമുകവും വിട്ടു
പൊൻമ്മന മകരവരുടാ
പൂമികൺടു പൂതപെരുമാളും
വളമകൊൺടു പൂതപെരുമാളും
അയണികൊട്ടുനടയും വിട്ടു 166

അഴകൊടു വലിയാറും മുകപ്പിൽ വൻതാർ
വലിയാറും വിട്ടു തള്ളുതെല്ലാ
കരുവലങ്ങ്കൾ വാറാവെളക്കടവും വിട്ടു
വണക്കരുവലം തള്ളുവാറാം
മരുതടിക്കയമതിലെ
വന്നക്കരുവലംതാന്നതുവരാം. 172

അത്തിയടിക്കയവും വിട്ടു
ആലുംമൂടു പാച്ചിവിട്ടാരി
മരംവിഴുൻതാകയമതിലെ
വൻതുനികൻതിടുമാം കരുവലങ്ങ്കൾ
കൊടുമപാച്ചിതന്നെ വിട്ടു. 177

...തങ്കരെക്കയമതിലും
കുന്നിമുട്ടുക്കയമതിലും
ഇറൻതു കരുവലം കാണുവാരാം
അണക്കുഴിവാകയമതിലെ
താക്കുവാരാം കരുവലങ്ങ്കൾ 182

ആരിയിക്കാ...തിടുയടാ
തിരുനടെക്കെ...
പായിത്തപൂചെകൊ...
പരപരെന്നെ കാണുവാരാം
ചാത്തിരെയും ഏകികൊൺടു 187

ഓല-4 വശം-ക

തചങ്കിനല്ല...തത്താണും
രൺടുക...വുതലറും വിട്ടു
തക്കകരുവലങ്ങ്കൾ താൻ തുവരാം
തിപ്പാപതുകയമതിലെ 191

കരുവലത്തെത്താത്തുവയിത്തു
ആതികെച പെരുമാളുടാ
തിരുനടക്കെ ചെല്ലുവാരാം
എങ്കിരുൻതും വാറായൊ
എങ്കെണുടാ...തത്താനെ 196

മലങ്കി വിട്ട കരുവലത്തെ
മാപുരണി അറുവഴിയെ
നാനും കരുവലത്തെ കൊൺടുവൻതെൻ
ഉമ്മുടയാമതില●ത്തിൽ
ഉറപൂചെ കാണവൻതെൻ 201

കൊൺടാടിമനം മകിഴ്ൻതു
കൊറ്റമെനാർ പുതത്താനും
വാറാരെ തെവതൻമ്മാർ
മതിലകത്തിലെ ചെല്ലുവാരാം
പായിസത്താൽ പൂചെകെളും 206

പാരക്കാലു കാണുവാരാം
പൺടുപോലെ പുതത്താനും
തിപ്പാപ്പുകടവിൽ വൻതാർ
കരുവലങ്ങ്കെളെ വന്നു കൺടാരി
കുമിയൻപള്ളികടവിൽ വൻതാരി. 211

ചരുവുവെളെകടവും വിട്ടു
തയിമറനൂർകയത്തിൽ വൻതാർ
വന്ന നല്ല കയമതിലെ
താൻ തുവരും കരുവലവും
കൊല്ലാലകടവും വിട്ടു 216

വശം-ഖ

കൊറ്റവെനാർ മല്ലൻ തംപുരാനും
പാണ്ണുവെരുടാ അണമുകവും വിട്ടു
പൊൻമ്മന നല്ല അണെയും വിട്ടു
കരുവപാറെ പകവതിയുട 220

തിരുനടക്കെ പൂചെകൺടാരി
തിക്കറച്ചി വാങ്കുവാനാം
തിരുനടയും താൻങ്കടൻതു
വടിവൊടു നല്ല കയമതിലെ
കരുവലത്തെ പൂട്ടിവയിത്താർ 225

ചാണിക്കുഴി കാണുവതുക്കു
താനവെരും പുറപ്പടുവാർ
കാർവർണ്ണരെന്നെ കൊൺടുവൻതാരി
കരുവലത്തെ താത്തുവയിത്തൊം
കരതനിലെ കെറിനിൻറാരി 230

അരുൾപെറ്റ തിരുകുലത്തിൽ
അവരെക്കാരതു നടൻതാരി
നടൻതാരെ തേവതൻമ്മാരും
നവമാനതടം പുനത്തിലെ
തിടുതിടുന്നെ ചൊട്ടതിലെ 235

തേവരുകൾ കരുവലങ്ങ്കൾ ചെന്നുകൺടാരി
മടൻതപുലിപോലെ നല്ലാ

വടിവൊടുതന്നിലെ ചെല്ലുവാരാം
മുന്നൊടെ എഴുന്ത്വന്താം
മുല്ലെമുട്ടാണിക്കയവും ചെന്നുകണ്ടാരി 240

ഉണ്ണും പൊഴുതിൽ നല്ലാ
ഉണ്ണാവെളെതയി...
...റതെ...
കണ്ടാർ പകവതിയാരെനല്ല
കരുവലത്തിൻ തലങ്ങ്കെളെല്ലാം. 245

ഓല-5 വശം-ക

കൊണ്ടാടിയെ നടന്തു
കുണ്ടകാളചന്തെ ഇലാ കടന്തു
കല്ലുവെളെ തന്നതിലും
കരുവലത്തെതിരും എല്ലെ വിട്ടാരി 249

പാരും പരമാകെവെ നടന്തു
പരപരെൻമ്മാകുളങ്കടന്തു
പല്ലാർ നല്ല പാറയിലെ
പുതുക്കാടു വെട്ടി ഇലായിൽ
പുകഴുതലം കരുവലം ചെന്നുകണ്ടാരി 254

പിറിയത്തുടെനെ നടന്തു
പിറമ്പാന എല്ലെ പുറകെ വിട്ടു
അടിയൊടെ വിഴുന്ത പന്താം
ആയിപൊൻ പാണ്ണവെർകലത്തിൽ വന്താർ
വന്തുവായെണ്ണവീടതിലെ 259

മകാപുതപെരുമാളും
അവർ ചെയികിറാ അനുക്കിരകവും
കരുവല ഇലങ്കപുരകളും
ചിന്തമകിഴവെ പുപപുരെകെളും
ചിറന്താകെ...രപുരെകെളും
വെങ്കലക്കെണറുകല്ലറയും 265

കണ്ടുമകിഴ്ന്തു(തെ) തെറ്റിക്കൊട്ടുമല്ലൻ
താപുരാനും
കരുതിപ്പൊഴണ്ണവെ കരുവലവും
കണ്ടുമനസിലെ മനം മകിഴാം
നടന്തു(തെ) തെറ്റിക്കൊട്ടുമല്ലൻ താപുരാനും
നാടി കരുവലങ്കൾ കണ്ടപൊതെ 270

കണ്ടാരെ വിരണ്ടുവിളി എറിയാം
നടന്താരെ കുന്നൻപാറെയിലെ
കുന്നൻപാറെയിൽ ചെന്നുടനെ
കൂട്ടത്തൊടെ കരുവലവും. 274

വശം-ഖ

പുണ്ട പാണ്ണവെരുടാ കരുവലങ്കൾ
കണ്ടു മനം മകിന്തു കൊണ്ടാരി
മനംമകിഴവെ ചെറുപൊറ്റാ
തന്നിലിരിക്കിൻറാ കരുവലവും 278

കരുപരിചെയും തന്നെകണ്ടു
കണക്കുകെളും എഴുതുവാരാം
പിന്നെ ഇങ്കെ വിളിയെറിന്തു
നടന്തുവന്താർ തെവന്മാർ
വിരവുടനെ നൊങ്കു കാച്ചി 283

ആലുംമൂടതിലെ ചെൻറാരി
ചെൻറാരെ കടതുറതന്നിലെ
തികവെതാളാ പുതതാനും
ചെൻറു പാണ്ണവെർ വയിതാകരുവലത്തെ
കണ്ടാരെ തെവതൻമ്മാർ 288

കല്ലറയും കരുവലങ്കെളെല്ലാം
കരുത്താനതൊരു അണക്കരമാളികെയും
മാളികെയിൽ കരുവലം കണ്ടാരി
ഇങ്കുമവർ കിണമീതിൽ
ഇതുവെ എണ്ടു നടന്തുകൊണ്ടു 293

കൂട്ടവന്താം ഇളകിടവെ
കൂക്കുയെങ്കും കരുവലം ഇരുന്തതിനാൽ
നൊകച്ചാലടി മൂടതിലെ
ഒരു കൂട്ടപ്പന്താം ഇളകിടവെ
ഇപലൊടുരവകാലാകിടാ...ലെ 298

ഇതെ പാണ്ണവെർ വയിത്ത കരുവ... 299

ഓല-6 വശം-ക

കളവതെല്ലാപാണ്ണവെർവയിത്ത
കരുവലങ്കൾ കാൺടാരെല്ലൊ
മണ്ടാടി വിണ്ടുവന്നാരി നിറപ്പാറെയിൽ വരവെ
വിരവിനുടൻ അവർ പാറെയിലെ
അഴകുള്ള കരുവലം...യിലെ 304

പറ്റിയെ പന്താം നിന്നെരിയാം
ആ താളി നല്ല കുളന്തന്നിലും
അഴകൊടുതയില കെണറതുകണ്ടാരി
വെരവൊടുതെ സകല കെണറതിലെ
കരുവലങ്കൾ കാണുവാരാം. 309

അങ്കുനിൻറു എഴുന്ത പന്താം
അഴകൊടു വനമതിലെഴും പാ
വണ്ടാടു വെടി ഇടക്കി
നിൻറവെരും കുരവെ ഇടാം
ചെന്താമരെ പുഴ്പ്പാപൊലെ 314

ചെൻറാരെ പുതുക്കടവതിലെ
കടവതു വിട്ട അവർ നടയതുകൊണ്ടാർ

ചാണിക്കുഴിയതു തന്നതിലെ
വിരവൊടു കരുവലം കാണുവാറാം.
ഒറ്റപുലാവെള നെർപ്പതിലെ 319

ഉടനെ മാരായക്കൊടു ഉയരതിലും
എങ്കും കരുവലങ്കെളും ചുറ്റിക്കണ്ടു
ഇചലാകെവെ വൻതാർ പൂതപെരുമാളും
ഉറ്റതെറ്റിക്കൊട്ടുമല്ലൻ താപുരാനും
തൻതിക്കിതുവെ എൻറു കരുവലവും
തൻമ പരുചൊല്ലും പടിയാക നിൻറാരി 325

വശം-ഖ

ചാണിക്കുഴിയില് പൂതരാറും
തെറ്റിക്കൊട്ടുമല്ലൻ താപുരാനും
നിൻറാരെ ഒട്ടുനാൾ കാലമെല്ലാം
നതിയുടെനെ ചാണിക്കുഴിയിൽ 329

ആണ്ടുമലതൊട്ട[illegible]തിലും
അാിയൻകൊട്ടുകാവതിലും
പെതാിരകാളിഅമ്മൻതിരുനടയതിലും
പാറതെറ്റിക്കൊട്ടുകാവതിലും
കൂട്ട കാടുവെട്ടിവെളതനിലും 334

ഒറ്റപുലാവെള നിരപ്പതിലും
മേലെ ചാണിക്കുഴിക്കാവതിലും
വീനിനഴികയതതിലും
കുറ്റിമാവിള തന്നതിലും
കൂഞ്ട പുതിപ്പണ്ണതിൻ പൊറ്റിയിലും 339

എങ്കു കരുവലം ചുറ്റിക്കണ്ടു. 340

അനുബന്ധം 1

രൂപാന്തരപ്പെട്ട പദങ്ങളും അർത്ഥങ്ങളും

അകാചം	- ആകാശം	ചൊട്ടതിലെ	- അൽപമായി
അഞ്ചുവകെ	- അഞ്ചുവക	തൻതിക്കിതുവെ	- സന്ധിക്കുന്നു
അടമഴെ	- വലിയമഴ	തനെ	- തന്നെ
അതിചയങ്ങ്കൾ	- അത്ഭുതങ്ങൾ	തയില	- തൈല
അതുര	- അസുര	തീരൻ	- ധീരൻ
അമ്മാനെ	- അമ്മാന	തേവരുകൾ	- ദേവതകൾ
അഴ്ട്ട	- അഷ്ട	നെതി	- നിധി
ആണഴകൻ	- പൗരുഷശാലി	പടത്ത	- പടച്ച, സൃഷ്ടിച്ച
ആതികെച	- ആദികേശവ	പല്ലാർ	- പലർ
ഇചൽ	- ഇയൽ, ഗുണം	പാണ്ണവെർക്കു	- പാണ്ഡവർക്കു
ഇചുവരി	- ഈശ്വരി	പിറിയത്തുടെനെ	- പ്രിയത്തോടെ
ഇടമല	- ഇടയ്ക്കുള്ള മല	പൊൻമ്മൻ	- പൊൻമന
ഇഴു	- ഏഴു	പൊലെ	- പോലെ
ഇൻമപത്തിലും	- ഇമ്പത്തിലും	പോത്	- അവസരം
ഇറൻതു	- ഇരുന്തു	മകിഴ്ൻന്തു	- മകിഴ്ന്തു, ആനന്ദിച്ച്
ഉതിരും	- രുധിരം	മടൻതപുലി	- പെൺപുലി
ഉന്നരുളെ	- നിന്റെ വാക്കുകൾ	മതവാനെ	- മദയാന
ഉരതിലും	- ഊരിലും	മതളത്തിൽ	- മസ്തകത്തിൽ
ഉളക്കരിയാം	- വിളക്കെരിയുന്നു	മൻതിരമൂർത്തി	- മന്ത്രമൂർത്തി
എങ്കും	- എങ്ങും	മറ്റുടുത്ത	- മാറ്റുടുത്ത
എലങ്ക	- ഇലങ്കം, പരദേവതാസ്ഥാനം	മായവരം	- മായ കാണിക്കാനുള്ള വരം
കരുവലം	- ഒളിച്ചുവച്ചധനം, ആഭരണം	മാററവൻ	- മററവൻ
കൂൺട	- കൂടായ	മിർകങ്കെൾ	- മൃഗങ്ങൾ
കൊണ്ട	- നേടിയ	മുകൾ	- ആകാശം
കൊണ്ടാടി	- ആഘോഷിച്ച്	ലെക്ഷി	- യക്ഷി
കൊറ്റമെനാർ	- കൊറ്റവനാർ, ദേവൻ	വടമല	- വടക്കുള്ളമല
ചങ്കു	- ശംഖ്	വാൾമുനി	- അഗസ്ത്യൻ
ചാറവൺടി	- ചാമുണ്ഡി	വെതത്തു	- വിതച്ചു
ചിവനറിവാ	- ശിവൻ അറിയുന്നു	വെതാളാ	- വേതാള
		വെരൺടൊടി	- വിരണ്ടോടി
		വെലി	- ബലി

അനുബന്ധം 2

സ്ഥലനാമങ്ങൾ

അടവിമല
അണമുഖം
അണക്കുഴിവാകയം
അത്തിയടിക്കയം
അയണിക്കോട്
ആണ്ടുമലത്തോട്ടം
ആതാളികുളം
ആര്യൻകോട്ടുകാവ്
ആലുംമൂട്
ഇടമല
ഇന്തിരക്കരംമൂട്
ഇലഞ്ഞിമൂട്
ഇഴുമലങ്കാണി
ഉണ്ണാവിള
ഒറ്റപ്ലാവില
കടതുറ
കരക്കാട്
കരണിക്കുഴി
കരുവപാറ
കല്ലുവിള
കാരിലഞ്ഞിമൂട്
കാളചന്തഏലാ
കുന്നൻപാറ
കുന്നിമുട്ടുക്കയം
കുമിയൻപള്ളിക്കടവ്
കുറ്റിമാവിള
കൂട്ടക്കയം
കൂട്ടമല
കൊല്ലാലകടവ്
കോവിൽതിട്ട
ചമ്പണ
ചരുവുവിളക്കടവ്
ചാണിക്കുഴി
ചാന്നാൻകോട്
ചിലമ്പറ
ചെറുപൊറ്റ
തയിമറന്നൂർക്കയം
തിക്കുറിശ്ശി
തിരുവണ
തൃപ്പരപ്പുകയം
തെറ്റിക്കോട്
നിറപ്പാറ
നൊകച്ചാലടിമൂട്
പരപരെഞ്ഞാകുളം
പാന്നിട്ടാൻകയം
പിറമ്പാനഎല്ല
പുതുക്കടവ്
പുതുക്കാടുവെട്ടിഏലാ
പുനിപ്പണത്തിൻപൊറ്റ
പൊൻമന
മയിലാടുംകയം
മരുതടിക്കയം
മരംവിഴുൻതാൻകയം
മാരായക്കോട്
മുക്കമ്പാലമൂട്
മുതിരക്കാണിമല
മുത്തുമരംമുടിമല
മുല്ലെമുട്ടാണിക്കയം
വഞ്ചിക്കുഴി
വടമല
വട്ടക്കയം
വലിയാറും മുകപ്പ്
വല്ലാർപാറ
വാറാവെളക്കടവ്
വീംനിനഴികയം
വെട്ടിവിള

□

പുസ്തകം

പുരുഷദേശാടനവും സ്ത്രീകളും

പ്രേമ കുര്യൻ

ലീലാ ഗുലാട്ടി, ഇൻ ദി ആബ്സെൻസ് ഓഫ് ദെർ മെൻ: ദി ഇംപാക്ട് ഓഫ് മെയിൽ മൈഗ്രേഷൻ ഓൺ വിമൻ, ന്യൂദൽഹി: സേജ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1993, പുറം 174, വില 200 രൂപ

കേരളത്തിൽനിന്നും മദ്ധ്യപൗരസ്ത്യനാടുകളിലേക്കുള്ള പുരുഷദേശാടനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള രചനകളിൽ ഏറിയപങ്കും സാംഖ്യിക സർവെറിപ്പോർട്ടുകൾ ആണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, ദേശാടനം കുടുംബങ്ങളിൽ ഉളവാക്കുന്ന ഫലങ്ങളെക്കുറിച്ച് ആ കുടുംബങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടെതന്നെ വീക്ഷണത്തിൽ ലീലാ ഗുലാട്ടി നൽകുന്ന വിവരണം പുതുമയാർന്നതാണ്.

പുരുഷൻമാർ ജോലിക്കായി ദേശാടനം നടത്തിയിട്ടുള്ള കുടുംബങ്ങളിലെ 10 സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതകഥാകഥനമാണ് ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ കാതൽ. 1991ലെ അവരുടെ അവസ്ഥയെപ്പറ്റിയുള്ള പിൻകുറിപ്പുമുണ്ട്. അവർ വ്യത്യസ്ത മതങ്ങളിൽ പെടുന്നു: മുസ്ലിം-അഞ്ച്, ഹിന്ദു-നാല്, ക്രിസ്ത്യാനി-ഒന്ന്. തിരുവനന്തപുരം നഗരപ്രാന്തത്തിലെ താഴ്ന്നവരുമാനക്കാർ പാർക്കുന്ന ഒരു പ്രദേശത്തുനിന്നുള്ളവരാണ് മിക്കവരും. 'ഓരോ കുടുംബത്തിന്റെയും കഥ പരമാവധി വ്യത്യസ്തമായിരിക്കണ'മെന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടെ ബോധപൂർവ്വമാണ് കുടുംബങ്ങളെ തിരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത് എന്ന് ഗ്രന്ഥകർത്രി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട് (പുറം 22). അതിനാൽ ഓരോ സ്ത്രീയുടെയും വിവരണം ദേശാടനപ്രക്രിയയുടെ വ്യത്യസ്തമായൊരു മാനം വെളിവാക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം, പുരുഷദേശാടനം കുടുംബങ്ങളിലും കുടുംബങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളിൽ പ്രത്യേകിച്ചും ഉണ്ടാക്കിയ സ്വാധീനങ്ങളുടെ ഒരു വിശാലചിത്രം ലഭിക്കാൻ സഹായകമാവുന്ന സമാനതകളും ഇവയിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ജീവിതകഥാപരമായ ഭാഗങ്ങൾ വളച്ചുകെട്ടില്ലാത്ത ലളിതശൈലിയിലാണ് എഴുതിയിട്ടുള്ളത്. അത് തൊഴിലിനായുള്ള ദേശാന്തരസഞ്ചാരത്തിന്റെ മാനുഷികവശത്തിന്റെ തെളിമയാർന്ന ചിത്രം വരച്ചുകാട്ടുന്നുണ്ട്.

സംക്ഷിപ്തമായ രണ്ട് അവതരണാദ്ധ്യായങ്ങൾ പഠനപരിസരം നിർവ്വചിക്കുന്നു. ചെറിയ രണ്ട് സമാപനാദ്ധ്യായങ്ങൾ പത്ത് വിവരണങ്ങളെയും സമാഹരിക്കുകയും ചില പൊതുനിഗമനങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അനുബന്ധങ്ങളിലൊന്ന് കേരളത്തിൽനിന്നുമുള്ള ദേശാടനത്തെസംബന്ധിച്ച

സർവേകളുടെയും പഠനങ്ങളുടെയും സംക്ഷേപമാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മറ്റൊരനുബന്ധം, പഠനവിഷയമായ പത്ത് കുടുംബങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുന്ന ദേശാടകരുടെ കുടുംബങ്ങളുടെ സാംഖ്യികരൂപരേഖ നൽകുന്നു.

ഈ പുസ്തകത്തിലെ വിവരണങ്ങളും അവലംബിച്ചിരിക്കുന്ന പത്രലേഖനശൈലിയും വിദ്യാർത്ഥികൾക്കും സാധാരണവായനക്കാർക്കും ഏറെ സഹായകമാണെങ്കിലും ഒരു ഗവേഷണപഠനമെന്നനിലയിൽ ഇതിന് ഒട്ടേറെ പരാധീനതകളുണ്ട്. അവതരണം സൈദ്ധാന്തികേതരമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സമുദായത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ സംഘടനാരൂപം, ദേശാടനത്തിന്റെ സ്വഭാവവും അത് കുടുംബങ്ങളിലെ വിവിധ സ്ത്രീകളിലുണ്ടാക്കുന്ന സ്വാധീനവും തുടങ്ങിയവ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധം കാണാതെപോകുന്നു. സമാപനാദ്ധ്യായങ്ങളിൽ ദേശാടനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചില സാമാന്യവൽക്കരണങ്ങൾ നടത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവ വളരെ പരിമിതവും ശിഥിലവുമാണ്. മാത്രമല്ല, ദേശാടനം സ്ത്രീകളിലുണ്ടാക്കുന്ന സ്വാധീനങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള മറ്റ് പഠനങ്ങൾകൂടി കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട്, പുസ്തകത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന സ്ഥിതിപഠനങ്ങൾക്ക് അപ്പുറം പോകാനുള്ള ശ്രമവും കാണാനില്ല. ദേശാടനം നടക്കുന്ന പ്രത്യേക മേഖലയുടെയും സമുദായത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യഘടനയ്ക്കനുസരിച്ച് ദേശാടനത്തിന്റെ അനന്തരഫലങ്ങളിൽ നാടകീയമായ വ്യത്യാസമുണ്ടാകാമെന്ന് പല പഠനങ്ങളും വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട് (ഉദാ: ആപ്പിൾയാഡ്, 1989; എംഗ്ളെബ്രെക്ട്സൺ, 1978; ഹൊള്ളോട്, 1992; കുര്യൻ, 1992; യുനെസ്കോ, 1984). വിശാലമായ സൈദ്ധാന്തികപ്രശ്നങ്ങളെ അവഗണിക്കുന്നതുകാരണം അത്തരം നിർണ്ണായകമായ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ഇവിടെ നഷ്ടമായിരിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, സ്വന്തം സ്ഥിതിപഠനങ്ങളിൽത്തന്നെ വേണ്ടത്ര തെളിവുകളുണ്ടായിട്ടും ദേശാടനത്തെയും അത് സ്ത്രീകളിലുണ്ടാക്കുന്ന സ്വാധീനത്തെയും ബാധിക്കുന്ന ഒരു പ്രധാന ഘടകമാണ് മതം-ജാതി എന്ന കാര്യം ലീലാഗുലാട്ടി കാണാതെ പോകുന്നു.

സ്വന്തം മത-ജാതി പശ്ചാത്തലം എങ്ങനെയാണ് തങ്ങളുടെ വിവാഹപ്രായം, വിദ്യാഭ്യാസനിലവാരം, വീട്ടിനുപുറത്തേക്കുള്ള ചലനക്ഷമത, വരുമാനസമ്പാദനം, ഭർത്താവും അയാളുടെ കുടുംബവുമായുമുള്ള ബന്ധം, ദേശാടനത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതയും അതിന്റെ സംഘടനാരൂപവും തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളെ സ്വാധീനിച്ചത് എന്ന് എല്ലാ സ്ത്രീകളും സാന്ദർഭികമായെങ്കിലും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിൽനിന്നും ഗൾഫ് നാടുകളിലേക്ക് നടക്കുന്ന ദേശാടനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള എന്റെ പഠനവും ദേശാടനത്തിന്റെ സംഘടനാരൂപത്തെയും അതിന്റെ സ്വാധീനത്തെയും മത-ജാതി പശ്ചാത്തലം നിർണ്ണായകമായി ബാധിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട് (കുര്യൻ, 1993 കാണുക). പുതുപ്പണക്കാരനായ ദേശാടകന്റെ സാമൂഹ്യ അന്തസ്സിനായുള്ള ആഗ്രഹം എങ്ങനെയാണ് സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതങ്ങളെ വിവിധരീതികളിൽ സ്വാധീനിക്കുന്നതെന്നും വെളിവായിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ ഈ പരസ്പരബന്ധങ്ങളും ലീലാഗുലാട്ടി കാണാതെ പോവുകയാണ്.

അവതരണാദ്ധ്യായങ്ങളിൽ ദേശാടനത്തെ സംബന്ധിച്ച സാമ്പത്തികപ്രശ്നങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും തുടർന്നുള്ള ഭാഗങ്ങളിലോ സമാപനാദ്ധ്യായങ്ങളിലോ അത് ചിട്ടയായി തുടരുന്നില്ല എന്നതിനാൽ അവതരണാദ്ധ്യായങ്ങൾ വായനയെ ഒരളവോളം വഴിതെറ്റിക്കുന്നുണ്ട്. വരുമാനവും കുടുംബത്തെ സംബന്ധിച്ച തീരുമാനങ്ങളെടുക്കാനുള്ള അധികാരവും ഭൂസ്വത്തിനുമുകളിലുള്ള നിയന്ത്രണവുമെല്ലാം ദേശാടകർ സ്ത്രീകളെ ഏൽപിക്കുന്നു എന്ന് ലീലാഗുലാട്ടി പറയുന്നു (പുറം 11). എന്നാൽ, ഇത് വലിയ ഒരതിശയോക്തിയാണെന്നാണ് അവരുടെ തന്നെ സ്ഥിതിപഠനങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, മാസാമാസമുള്ള ചിലവുകൾക്കുള്ള പണം മാത്രമാണ് ദേശാടകർ അയക്കുന്നത്. സ്ത്രീകൾക്ക് നേരിട്ട്

പണമയച്ച് കൊടുക്കുന്ന കുടുംബങ്ങളുടെ പോലും (പത്തിൽ ഏഴ് കുടുംബങ്ങൾ) സ്ഥിതി ഇതാണ്. പൊതുവെ, പുരുഷൻ പ്രത്യേക അക്കൗണ്ടുകളിൽ സൂക്ഷിക്കുന്ന ബാക്കിവരുമാനത്തിനുമേൽ സ്ത്രീകൾക്ക് യാതൊരു നിയന്ത്രണവും ഇല്ലതന്നെ. പലപ്പോഴും അവർക്കതേപ്പറ്റി ഒരറിവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല.

ഫീൽഡ് വർക്കിനെപ്പറ്റിയോ അവലംബിച്ച പഠനരീതികളെപ്പറ്റിയോ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട പഠനവിഷയത്തിൽ അതിൻെറ വിവക്ഷയെന്തെന്നതിനെപ്പറ്റിയോ പുസ്തകത്തിൽ യാതൊന്നും പറയുന്നില്ല. അതിനാൽ വിവരണങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെപ്പറ്റി വിലയിരുത്താൻ ഒരു വഴിയുമില്ല. ഫീൽഡ് വർക്ക് ഏത് കാലയളവിലാണ് നടന്നതെന്നോ ഓരോ കുടുംബത്തിലെയും ദേശാടനം എന്നാണ് നടന്നതെന്നോ വ്യക്തമാക്കുന്ന തിയ്യതികളും പുസ്തകത്തിൽ കാണുന്നില്ല.

ചിലഭാഗങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ച് അവതരണാദ്ധ്യായങ്ങൾ നന്നായി എഡിറ്റുചെയ്താൽ മെച്ചപ്പെടുമായിരുന്നു. അഭംഗിയുള്ള വാചകങ്ങൾ പുസ്തകത്തിലുടനീളം കാണാം.

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ജീവിതകഥാപരമായ വിവരണങ്ങൾ വായനയ്ക്ക് സുഖം പകരുന്നുണ്ടെങ്കിലും വിവരണാത്മകശൈലി, പഠനരീതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയുടെ അഭാവം, നേരത്തെ പറഞ്ഞ മറ്റുപ്രശ്നങ്ങൾ എന്നിവ ഒരു പഠനമെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള പുസ്തകത്തിൻെറ ഗൗരവത്തെ ചോർത്തിക്കളയുന്നു എന്നാണ് എനിക്ക് തോന്നുന്നത്. □

പരിഭാഷ: എൻ.കെ. ശിവദാസൻ

കേരളമാതൃക ചുവടുമാറ്റം ആവശ്യം

പി. നന്ദകുമാർ

കെ.കെ. ജോർജ്, ലിമിറ്റ്സ് റ്റു കേരളാമോഡൽ ഒഫ് ഡവലപ്പ്മെൻറ്, തിരുവനന്തപുരം: സെൻറർ ഫോർ ഡവലപ്പ്മെൻറ് സ്റ്റഡീസ്, 1993 പുറം 136, വില 60 രൂപ

കേരളത്തിൻെറ വികസനരീതി ഇന്ത്യയിൽമാത്രമല്ല, അന്താരാഷ്ട്രീയതലത്തിലും വളരെ ശ്രദ്ധേയമായതാണല്ലോ. സ്ത്രീ-പുരുഷ, ഗ്രാമ-നാഗരിക വ്യത്യാസമില്ലാത്ത സാമൂഹ്യവികസനം, വിദ്യാഭ്യാസമേഖലയിലെ പുരോഗമനം തുടങ്ങി ശ്ലാഘനീയമായ നിരവധി സ്വഭാവഗുണങ്ങൾ ഈ രീതിക്കുണ്ട്. അയൽരാജ്യമായ ശ്രീലങ്കയുടെയും, ലാറ്റിൻ അമേരിക്കയിലെ ഉറുഗ്വേയുടെയും വികസനത്തോട് ബാഹ്യരൂപത്തിൽ ചില സാമ്യതകൾ മാത്രമുള്ള ഇതിനെ വേർതിരിച്ചുകാട്ടാനായി കേരളവികസനമാതൃക എന്ന് പേരിട്ടതിൽ ഒട്ടും അപാകതയില്ല എന്ന് പറയാം.

എന്നാൽ കേരളമാതൃക ഇപ്പോൾ ഒരു പ്രതിസന്ധിഘട്ടത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതായി ജോർജ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു: വസ്തു ഉൽപാദനം മന്ദിച്ചിരിക്കുന്നു, തൊഴിലില്ലായ്മ - പ്രത്യേകിച്ച് അഭ്യസ്തവിദ്യരുടേത് - അപകടമേഖലയിലെത്തിയിരിക്കുന്നു, കൈവരിച്ച നേട്ടങ്ങൾതന്നെ കൈവെടിയേണ്ടിവരുമോ എന്ന ആശങ്ക തലപൊക്കുന്നു (ആമുഖം). പുസ്തകത്തിൻെറ ശേഷിച്ച ഏഴദ്ധ്യായങ്ങൾ ഈ പ്രതിസന്ധിയുടെ ഉറവിടം, ഈ ഘട്ടത്തിലെത്തിച്ചേർന്നതിന് സംസ്ഥാന-കേന്ദ്ര സർക്കാറുകൾക്കുള്ള ഉത്തരവാദിത്വം, ഈ വികസനരീതിയുടെ ഭാവി എന്നീ വിഷയങ്ങൾ വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു. സംസ്ഥാന സാമ്പത്തികനിലയിലും, സംസ്ഥാന-കേന്ദ്ര സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളിലും താൽപര്യമുള്ള ഗവേഷകർക്കും വിദ്യാർത്ഥികൾക്കും നൂറോളം പട്ടികകൾ അടങ്ങിയ ഈ പുസ്തകം ഒരു സ്വർണ്ണഖനിയാണ്.

മറ്റ് പല സംസ്ഥാനങ്ങളും സാമ്പത്തികപ്രതിസന്ധിയിൽ ശ്വാസംമുട്ടിനിൽക്കുന്നുണ്ടല്ലോ.പക്ഷേ, കേരളസർക്കാരിൻെറ കമ്മി ബജറ്റിൻെറ പ്രകൃതിയിൽ ചില പ്രത്യേകതകളുള്ളതായി ജോർജ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. മറ്റു സംസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് പൊതുവെ വരവിനേക്കാൾ ചെലവ് (കമ്മി) മൂലധനക്കണക്കിലാണ് (ക്യാപ്പിറ്റൽ അക്കൗണ്ട്). എന്നാൽ കേരളസർ

ക്കാരിന് നികുതിക്കണക്കിൽ (റവന്യൂ അക്കൗണ്ട്) ആണ് കമ്മി. പ്രത്യേകിച്ച് പ്ലാനി തരക്കണക്കിൽ (നോൺ-പ്ലാൻ അക്കൗണ്ട്). മാത്രമല്ല, കേരളത്തിന്റെ സാമ്പത്തികവിഷ മങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പഴക്കമുണ്ട്; അഞ്ചാംപ ഞ്ചവൽസരപദ്ധതി മുതലെങ്കിലും.

ഈ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിന്റെ ഉറവിടം, സാമൂഹ്യക്ഷേമ ഇനത്തിൽ ഉള്ള ചെലവിന് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന കേരളമാതൃകയുടെ സ്വരൂപത്തിൽ തന്നെയാണ്. ജോർജ് ഊന്നിപ്പ റയുന്നപോലെ, വിവിധ മേഖലകളിൽ കേരളം കൈവരിച്ച, പല വികസിതരാജ്യങ്ങളെപ്പോ ലും പിന്നിലാക്കിയ നേട്ടങ്ങൾ കേന്ദ്രത്തിൽ നിന്നുള്ള സാമ്പത്തികസഹായം നിർണ്ണയി ക്കുമ്പോൾ തീരെ അവഗണിക്കപ്പെടുന്നു. 1979-80 വരെ കേരളത്തിനു ലഭിച്ച പ്ലാൻ സഹായം (പ്ലാൻ ട്രാൻസ്ഫേഴ്സ്) മറ്റുസം സ്ഥാനങ്ങളുടേതിന് ഏകദേശം തുല്യമായിരു ന്നുവെങ്കിലും പിന്നീട് ഗണ്യമായി കുറഞ്ഞു. സംസ്ഥാനത്തിലെ കേന്ദ്രനിക്ഷേപവിഹിത ത്തിലും ഈ അവഗണന തെളിഞ്ഞു കാണുന്നു.

എങ്കിലും, ജോർജിന്റെ പ്രധാന വിമർ ശനം പ്ലാനിംഗ്കമ്മീഷനെതിരെയല്ല, പാവ പ്പെട്ട സംസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് താരതമ്യേന കൂടു തൽ പരിഗണന നൽകുന്നതായി കരുതപ്പെടു ന്ന ധനകാര്യകമ്മീഷനെതിരെയാണ്. കേരള ത്തിന്റെ സാമൂഹ്യമേഖലയിൽ - പ്രത്യേകിച്ച് വിദ്യാഭ്യാസമേഖലയിൽ - ഉള്ള പുരോഗമനം 'ദ്രവിച്ചു'പോകാതിരിക്കാൻ പ്ലാനിതരക്കണ ക്കിൽ ആവർത്തന ചെലവ് (റെക്കറിങ്ങ് എക്സ്പെൻഡിച്ചർ) വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടേയിരി ക്കുന്നു. എന്നാൽ എട്ടാമത്തെയും ഒമ്പതാമ ത്തെയും ഫിനാൻസ്കമ്മീഷൻ ഇങ്ങനെയുള്ള ചെലവിന്റെ നേരെ കണ്ണടച്ചതുപോലെ. സംസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്ലാനിതരക്കണക്കിലെ കമ്മി (നോൺ-പ്ലാൻ റെവന്യൂ ഗ്യാപ്) തുടർച്ച യായി കുറച്ചുകണ്ടു. ഒരുദാഹരണം മതി ഈ തരത്തിലുള്ള 'കണക്കു തെറ്റലി'ന്റെ ഗൗരവം വ്യക്തമാക്കാൻ. 1984-85 മുതൽ 1988-89 വരെയുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ ശമ്പളവർദ്ധന ഇനത്തിൽ ധനകാര്യകമ്മീഷൻ നിരൂപിച്ചതി ലും അഞ്ചുമടങ്ങ് ചെലവാക്കേണ്ടിവന്നു കേരളസർക്കാരിന്. അതേപോലെ കേരളസർ ക്കാരിന് പൊതുവെ ചെലവധികമുള്ള ഇനങ്ങ ളെക്കുറിച്ച് അറിയാത്തവണ്ണം സാമൂഹ്യ-സാമ്പ ത്തിക ഭരണവകുപ്പുകളിൽ 1989-90-1994-95 കാലഘട്ടത്തിൽ മറ്റു സംസ്ഥാനങ്ങളെക്കാളും കേരളത്തിൽ ചെലവ് (വർദ്ധിക്കൽ) കുറവാ യിരിക്കുമെന്ന് കരുതി ധനകാര്യകമ്മീഷൻ പ്ര വർത്തിച്ചിരിക്കുന്നു. കേരളത്തിന്റെ കട ബാദ്ധ്യതയിൽനിന്നും ഉത്ഭവിക്കുന്ന വിഷമ ങ്ങളേയും ധനകാര്യകമ്മീഷൻ തീരെ അവഗ ണിച്ചിരിക്കുന്നതായി ജോർജ് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

"പാവപ്പെട്ടവരിൽ നിന്നും ഈടാക്കി ധനി കർക്ക് ദാനം ചെയ്യുക" ഇങ്ങനെയാണ് ജോർജ് കേന്ദ്രത്തിന്റെ സംസ്ഥാനങ്ങളുമായുള്ള സാ മ്പത്തികഇടപാടുകളെ രസകരമായി ചിത്രീക രിക്കുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ മാത്രമല്ല, താരത മ്യേന "പാവപ്പെട്ട" മറ്റ് സംസ്ഥാനങ്ങളുടെയും അനുഭവങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ ചിത്രീകരണം. പ്രത്യേക വിഷമങ്ങൾ ഉള്ള സംസ്ഥാനങ്ങൾക്ക്, ഉദാഹരണമായി വരൾച്ച വർഷാവർഷം ബാധിക്കുന്ന പ്രദേശങ്ങൾക്ക്, ലഭിക്കുന്ന പരിഗണന (ഒമ്പതാമത്തെ ധന കാര്യകമ്മീഷൻ 550 കോടി ഈ ഇനത്തിൽ നീക്കിവച്ചു) പോലെ പ്രത്യേകനേട്ടങ്ങൾ കൈവരിക്കുന്ന പാവപ്പെട്ട സംസ്ഥാനങ്ങൾ ക്കും പ്രോൽസാഹനം നൽകേണ്ടതല്ലേ എന്ന ചോദ്യം ഉയർത്തുന്നു ഈ പുസ്തകം. ജോർജി ന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സംസ്ഥാനങ്ങൾക്കുള്ള കേന്ദ്രസാമ്പത്തിക സഹായം നിർണ്ണയിക്കുന്ന തിനുള്ള ഗാഡ്ഗിൽഫോർമുല നടപ്പിലാ വുന്നതിനുമുമ്പുള്ള, അതായത്, 1969ന് മുമ്പെ യുള്ള രീതിയാണ് താരതമ്യേന ഭേദം. ആദ്യം സംസ്ഥാനത്തിന് അനുയോജ്യമായ പദ്ധതി യുടെ വലുപ്പം നിശ്ചയിച്ച്, അത് പ്രായോഗി കമാക്കാൻ സംസ്ഥാനത്തിന്റെ പരിമിതിക്കു പരി ആവശ്യമുള്ള സഹായം കേന്ദ്രം നൽ കണം.

അഥവാ, കേരളസർക്കാരിന്റെ ബജറ്റ് വിഷമങ്ങൾ പ്ലാനിംഗ്രീതിയിൽത്തന്നെ അന്തർ

ലീനമാണോ എന്ന നിലപാട് ധനകാര്യ കമ്മീഷൻ സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യം ജോർജ് ഉന്നയിക്കുന്നു. പക്ഷേ ഈ നിലപാടിൽ വാസ്തവം തീരെയില്ലെന്ന് പറയാൻ വയ്യ. പല പാവപ്പെട്ട രാജ്യങ്ങളുടെയും സാമ്പത്തികവിഷമങ്ങൾക്ക് ഒരു പ്രധാനകാരണം വിലക്കയറ്റം, ശമ്പളവർദ്ധന, വർഷാവർഷം വരുന്ന നിലനിൽപു(മെയിൻറനൻസ്)ചെലവ് എന്നിവ ഭാവിയിലെ ബജറ്റുകളുടെ തുച്ഛമല്ലാത്ത ഒരു ഭാഗം കയ്യടക്കുമെന്ന കാര്യം അവർ കണക്കിലെടുക്കാത്തതാണ്. എന്നാൽ ധനകാര്യകമ്മീഷൻ തന്നെ ഇങ്ങനെയുള്ള ചെലവിന്റെ കാര്യം അവഗണിക്കുന്നുവെന്ന കാര്യം വേറെ.

കേരളത്തിന്റെ നികുതി-സംസ്ഥാന വരുമാന അനുപാതം ഇപ്പോൾതന്നെ താരതമ്യേന ഉയർന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് നികുതി ഇനത്തിലുള്ള വരവ് കൂട്ടാൻ സംസ്ഥാന വരുമാനം വർദ്ധിപ്പിച്ചാലേ സാദ്ധ്യമാവുയെന്ന് ഗ്രന്ഥകാരൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. എന്നാൽ കേരളമാതൃകവികസനമാകട്ടെ സാമ്പത്തികവളർച്ചയ്ക്ക് അത്ര അനുയോജ്യമായി ഇപ്പോൾ കാണപ്പെടുന്നില്ലതാനും. ഒരുപരിധി വരെ ബജറ്റ് വിഷമങ്ങൾ കുറയ്ക്കാൻ സർക്കാരിന്റെ വിവിധതരത്തിലുള്ള സേവനങ്ങൾക്ക് തക്കവില ഈടാക്കുന്നത് സഹായിച്ചേക്കും. ഇപ്പോൾ കുറെ സേവനങ്ങൾ തുച്ഛമായ വിലയ്ക്ക് നൽകപ്പെടുന്നു, ചെലവ് തിരിച്ചുപിടിക്കാൻ കഴിയുന്നുമില്ല.

ഗ്രന്ഥകാരന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇപ്പോൾ സാമൂഹ്യമേഖലകൾക്ക് (വിദ്യാഭ്യാസം തുടങ്ങിയ) നല്കുന്ന പ്രാധാന്യം കുറച്ചുകൊണ്ട് സാമ്പത്തികവളർച്ചയുണ്ടാകാൻ പോകുന്നില്ല; തൽഫലമായി ലഭ്യമാകുന്ന തുച്ഛമായ സംഖ്യകൾകൊണ്ട് ചെറിയതോതിലുള്ള നിക്ഷേപംമാത്രമേ നടത്താൻ പറ്റുകയുള്ളൂ. മാത്രമല്ല, കേരളം ഇപ്പോൾ മുമ്പിട്ടുനിൽക്കുന്ന മേഖലകളിൽ ഇതര സംസ്ഥാനങ്ങൾ കേരളത്തിനെ കവച്ചുവയ്ക്കാനും അപ്പോൾ സാദ്ധ്യതയുയരും.

ഇങ്ങനെ, കൈവരിച്ച നേട്ടങ്ങൾതന്നെ ത്യജിക്കേണ്ടിവരുമോ എന്ന ആശങ്ക തലപൊക്കുന്ന ഘട്ടത്തിൽ, നീഴലും നിലാവുമില്ലാത്തയിടത്ത് എത്തിച്ചേരുന്നതിനുമുമ്പ്, കേരള മാതൃക ചുവടുമാറ്റി ഒരു പുതിയരൂപം കൈക്കൊള്ളേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. കേരളജനതയുടെ വിദ്യാഭ്യാസനേട്ടങ്ങൾ പ്രായോഗികമായവണ്ണം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന, മനുഷ്യവിഭവത്തിൽ ഊന്നുന്ന സാമ്പത്തിക വികസന മാതൃകയാണ് ഇനി ഉചിതമെന്ന് ജോർജ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

അല്ലെങ്കിൽ പറയാം, കേരളമാതൃകയുടെ ഒരു പുതിയവശം, അടുത്തഘട്ടം, പ്രകടമാകേണ്ട കാലം ആസന്നമായിയെന്ന്. പുതിയ വികസനസിദ്ധാന്തം ഊന്നുന്നത് മനുഷ്യമൂലധനരൂപീകരണത്തിലാണ്. ഇതില്ലാത്ത, വെറും ഭൗതികമൂലധനരൂപീകരണം സാമ്പത്തികവളർച്ചയ്ക്ക് പര്യാപ്തമാവില്ല. രാഷ്ട്രതലത്തിൽ ഈ സത്യം തെളിഞ്ഞുകാണുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. വ്യവസായവൽക്കരിക്കുന്നതിന് വളരെ മുമ്പേ, ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽത്തന്നെ സാക്ഷരത കൈവരിച്ച ജപ്പാന്റെയും മറ്റുചില വികസിതരാജ്യങ്ങളുടെയും വികസനചരിത്രവും ഈ ചർച്ചയിൽ അർത്ഥവത്തായ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

എന്നാൽ മനുഷ്യമൂലധനകേന്ദ്രീകൃതവ്യവസായങ്ങൾ ഉദ്ധാരണംചെയ്യാൻപോലും ഭൗതികമൂലധനരൂപീകരണം ആവശ്യമാണല്ലോ. വിദേശനാണയം നേടുന്നതിനുള്ള കേരളത്തിന്റെ പ്രാഗത്ഭ്യം തുടങ്ങിയ അനേകനേട്ടങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നതിൽ വിമുഖത കാണിക്കുന്ന കേന്ദ്രത്തിൽനിന്നും ഈ കാര്യത്തിൽ വല്ലതും പ്രതീക്ഷിക്കാനുണ്ടോ? കേരളസർക്കാർ ചെയ്യേണ്ടത് തങ്ങളുടെ പദ്ധതിയിൽ സാമ്പത്തിക സേവനമേഖലയ്ക്കും മന്ദിച്ചുകിടക്കുന്ന അടിസ്ഥാനനിക്ഷേപത്തിനും കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകുകയെന്നതാണ്. അതിനുതക്കതായി സ്വകാര്യനിക്ഷേപം വർദ്ധിക്കും. സാമൂഹ്യമേഖലയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം കുറയ്ക്കണമെന്നല്ല പറയുന്നത്. പക്ഷേ ഈ മേഖല ഇതിനകം കൈവരിച്ച വികാസം ഒരു പരിധി വരെ മനുഷ്യമൂലധനത്തെത്തന്നെ പുനരുൽ

പാദനം ചെയ്യുന്നതാണല്ലോ. സാക്ഷരത കൈവരിച്ച മാതാപിതാക്കൻമാർ മക്കളുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഉൽക്ക ണ്ഠാലുക്കളായിരിക്കുമല്ലോ.

ഉല്പാദനശേഷിയോട് താരതമ്യപ്പെടു ത്തുമ്പോൾ കേരളം ഒരു ഉയർന്ന കൂലിച്ചെലവ് പ്രദേശമാണെന്ന് കരുതുന്നത് മിഥ്യയാണെന്ന് ഗവേഷണങ്ങൾ തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. പക്ഷേ സർക്കാരിതരനിക്ഷേപം ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഭൗ തികമൂലധനവികാസത്തിന്, കേരളമാതൃകയു ടെ അടുത്തഘട്ടത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശന ത്തിന് സമൂഹത്തിൽ ഒരു പൊതുസമ്മതി കൂടിയേ കഴിയൂ. ഈ സാദ്ധ്യതയെക്കുറിച്ച് അർത്ഥവത്തായി പർച്ചചെയ്യണമെങ്കിൽ കേര ളമാതൃകയുടെ ആരംഭദശയിൽ അതിനെക്കു റിച്ച് എങ്ങനെ ഒരു പൊതുസമ്മതി ഉണ്ടായി, എങ്ങനെ ഒരു പരിധിവരെ എല്ലാ തലങ്ങളിൽ നിന്നും രാഷ്ട്രീയസംഘടനകളിൽനിന്നും അതിന് അംഗീകാരം ലഭിച്ചു എന്ന് വ്യക്തമാ കണം. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, കേരളമാതൃകയു ടെ പ്രകൃതി പദ്ധതിയുടേയും ബജറ്റിന്റെയും രൂപങ്ങളിൽനിന്ന് ഗ്രാഹ്യമാണെങ്കിലും അതി ന്റെ സാമൂഹികപശ്ചാത്തലം എന്താണെന്ന റിയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഗവേഷണം ഇതിനെക്കു റിച്ചും വേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ മേഖലയിൽ പ്രവർത്തിക്കാൻപോകുന്ന എല്ലാ ഗവേഷ കർക്കും ജോർജിന്റെ പുസ്തകം വിലയേറി യതായിരിക്കുമെന്നതിൽ സംശയമില്ല. □

നിരൂപണത്തിന് കിട്ടിയ പുസ്തകങ്ങൾ, മാസികകൾ

കെ.പി. കണ്ണൻ, കെ.ആർ. തങ്കപ്പൻ, വി. രാമൻകുട്ടി, കെ.പി. അരവിന്ദൻ, *ഹെൽത്ത് ആൻഡ് ഡെവലപ്മെന്റ് ഇൻ റൂറൽ കേരള* (തിരുവനന്തപുരം: കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യ പരിഷത്ത്, 1991), പുറം 218, വില 150 രൂപ (ഹാർഡ് കവർ), 125 രൂപ (പേപ്പർ ബാക്ക്).

ടി.എം. തോമസ് ഐസക്ക്, പി.എ. വാൻ സ്റ്റ്യൂജ്‌വെൻബർഗ്, കെ.എൻ. നായർ, *മോഡേണൈസേഷൻ ആൻഡ് എംപ്ലോയ്മെന്റ്: ദ കൊയർ ഇൻഡസ്ട്രി ഇൻ കേരള* (ന്യൂദൽഹി: സേജ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1992), പുറം 249, വില 250 രൂപ.

ജി. കൃഷ്ണൻ നാടാർ, *സോഷ്യോ ഇക്കണോമിക്ക് ബാക്ക്ഗ്രൗണ്ട് ഓഫ് ദ മിലിറ്ററി ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ട്രാവൻകൂർ - കേരള - ഇന്ത്യ* (തിരുവനന്തപുരം: ഡി.ആർ. കരുണ, 1993), പുറം 246, വില സൂചിപ്പിച്ചിട്ടില്ല.

കെ.കെ.എൻ. കുറുപ്പ് (എഡി.): *കൂടാളിഗ്രന്ഥവരി* (കോഴിക്കോട്: സർവ്വകലാശാലാ ചരിത്രവിഭാഗം, 1996), പുറം 181, വില 100 രൂപ.

ഒലേ ടോൺകിസ്റ്റ്, *ദ നെക്സ്റ്റ് ലെഫ്റ്റ്? ഡെമോക്രാറ്റൈസേഷൻ ആൻഡ് അറ്റംപ്റ്റ്സ് റ്റു റെന്യൂ ദ റാഡിക്കൽ പൊളിറ്റിക്കൽ ഡെവലപ്മെന്റ് പ്രോജക്ട്: ദ കേസ് ഓഫ് കേരള* (കോപ്പൻഹേഗൻ: നിയാസ് ബുക്ക്സ്, 1995), പുറം 110, വില സൂചിപ്പിച്ചിട്ടില്ല.

സി.ആർ. രാജഗോപാലൻ (ജന. എഡി.), *കേരളീയതയുടെ നാട്ടറിവ്,* ലക്കം 1-4 (തൃശൂർ: കണിമംഗലം), ഒറ്റപ്രതി 20 രൂപ, വാർഷികവരി 75 രൂപ.

സി.എൻ. സോമരാജൻ (എഡി.), *റെവ്യൂ ഓഫ് സോഷ്യൽ സയൻസസ്,* ലക്കം 1-3 (തിരുവനന്തപുരം: കേരള അക്കാദമി ഓഫ് സോഷ്യൽ സയൻസസ്), ഒറ്റപ്രതി 75 രൂപ, വാർഷിക വരി 125 രൂപ.

നിരൂപണത്തിനായി പുസ്തകങ്ങൾ രണ്ടു പ്രതി അയക്കുക
ഒന്ന് നിരൂപകനും/നിരൂപകയ്ക്കും മറ്റൊന്ന്
കേരളപഠനങ്ങളുടെ പുസ്തകശേഖരത്തിനുമായി.

കത്ത്

സ്ത്രീകൾക്കനുകൂലമായ സെക്സ് റേഷ്യോ

കേരളപഠനങ്ങൾ രണ്ടാം ലക്കത്തിലെ ശാരദാമണിയുടെ ലേഖനത്തിലെ ഒരു പരാമർശമാണീ വൈകിയ കത്തിന് ആധാരം.

ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലെ കേരളത്തിൽ മാത്രമല്ല, മറ്റ് പല ഇന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിലും സെക്സ് റേഷ്യോ (ആയിരം പുരുഷൻമാർക്കിത്ര സ്ത്രീകൾ) സ്ത്രീകൾക്കനുകൂലമായിരുന്നു എന്ന് ലേഖിക സമർത്ഥിക്കുന്നു. നേരാണ്.

പക്ഷേ പറയാതെ വിട്ടുപോയത്: ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്കനുകൂലമായ സെക്സ് റേഷ്യോ നിലനിന്നിരുന്ന എല്ലാ സംസ്ഥാനങ്ങളിലും 1991 ആയപ്പോഴേക്കും സെക്സ് റേഷ്യോ പ്രതികൂലമായി മാറി. ബീഹാറിന്റെ 1054, 912 ആയി മാറി. ഒറീസ്സയുടെ 1037, 972 ആയി. തമിഴ്നാട്ടിൽ 1044, 972 ആവുകയും മേഘാലയയിൽ 1036, 947ഉം മിസോറാമിന്റെ 1113, 924 ആയി മാറുകയും ചെയ്തു.

ശാരദാമണി ചേർത്തിരിക്കുന്ന പട്ടികയിൽ (പട്ടിക 2) നിന്നും കുറിക്കുന്നതാണിത്. ഇതേ പട്ടിക നോക്കിയാലറിയാം ഇക്കഴിഞ്ഞ ഒമ്പത് ദശകങ്ങളിലും കേരളത്തിൽ മാത്രമേ സ്ത്രീകൾക്കനുകൂലമായ സെക്സ് റേഷ്യോ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു എന്ന്. കൂട്ടത്തിലോർക്കേണ്ടത് 1901ൽ 972 ആയിരുന്ന ഇന്ത്യൻ ശരാശരി 1991ൽ 929 ആയി കുറഞ്ഞു എന്നതാണ്.

വിദേശത്തും മറ്റ് സംസ്ഥാനങ്ങളിലും പണിയെടുക്കുന്ന പുരുഷൻമാരുടെ എണ്ണം കേരളത്തിന്റെ സെക്സ് റേഷ്യോയെ എത്ര കണ്ട് ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്ന് ഈ കുറിപ്പെഴുതുന്നയാൾക്കറിയില്ല. എങ്കിലും ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്കനുകൂലമായ സെക്സ് റേഷ്യോ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് മാത്രം നൂറ്റാണ്ടവസാനം അതേ അവസ്ഥ തുടരണമെന്നില്ല എന്നാണീ കണക്കുകൾ കാണിക്കുന്നത്. ഇവിടെയാണ് കേരളത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും.

സുന്ദർ, ഹോങ്ങ്കോങ്ങ്

12.3.1996

കടപ്പാട്

ആർ. നന്ദകുമാറിന്റെ അന്വേഷണത്തിന്റെ ആദ്യരൂപം *സംഗീത് നാടക്*, ലക്കം 108-109, ഏപ്രിൽ-സപ്തംബർ 1993ൽ കാണാം.

പ്രേമകുര്യന്റെ പുസ്തകനിരൂപണം *ഡെവലപ്പ്മെന്റ് ആൻഡ് ചേഞ്ച്*, വോള്യം 26, ലക്കം 4, 1995ൽ നിന്ന്.

രചയിതാക്കളുടെ മേൽവിലാസം

ചെറായി രാമദാസ്, സി-5 ബ്ലോക്ക് VI, ജി.പി.ആർ.എ. മെയിൻ കാമ്പസ്, കാക്കനാട് (പോസ്റ്റ്), എറണാകുളം 682 030

കെ.എൻ. ഹരിലാൽ, സ്ക്കൂൾ ഒഫ് ഇന്റർനാഷണൽ റിലേഷൻസ്, മഹാത്മാഗാന്ധി സർവ്വകലാശാല, കോട്ടയം 686 560

കെ.കെ. ഈശ്വരൻ, അഗ്രിക്കൾച്ചറൽ ഫിനാൻസ് കോർപ്പറേഷൻ, 10 ഹാസുഭായി ബംഗ്ലാവ്സ്, ഗാന്ധിനഗർ ഹൈവേ, അഹമ്മദാബാദ് 380 054

ജി. ദിലീപൻ, 'അഭയം', കടമ്പഴിപ്പുറം (പോസ്റ്റ്), പാലക്കാട് 678 633

അശോകൻ പൊതുവാൾ, അന്നൂര് (പോസ്റ്റ്), പയ്യന്നൂർ, കണ്ണൂർ 670 332

എൻ.എൻ. മോഹൻദാസ്, 76 കാർത്തിക, സ്റ്റാച്യു, തിരുവനന്തപുരം

വിജയൻ കണ്ണേമ്പിള്ളി, എച്ച് 72 ഡി, സാകേത്, ന്യൂദൽഹി 110 017

ആർ. നന്ദകുമാർ, 'ദേവി നിവാസ്', ടി.സി. 7/786, കാഞ്ഞിരംപാറ (പോസ്റ്റ്), തിരുവനന്തപുരം 695 030

പി. ശിവാനന്ദൻ, സെൻറർ ഫോർ ഡെവലപ്പ്മെന്റ് സ്റ്റഡീസ്, മെഡിക്കൽ കോളേജ് (പോസ്റ്റ്), തിരുവനന്തപുരം 695 011

ജോർജ് ഗീവർഗീസ് ജോസഫ്, ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് ഒഫ് ഇക്കണോമെട്രിക്സ് ആൻഡ് സോഷ്യൽ സ്റ്റാറ്റിസ്റ്റിക്ക്സ്, ഫാക്കൽട്ടി ഒഫ് ഇക്കണോമിക് ആൻഡ് സോഷ്യൽ സ്റ്റഡീസ്, യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഒഫ് മാഞ്ചസ്റ്റർ, മാഞ്ചസ്റ്റർ എം13 9പി.എൽ.

എം.ബി. ബാബു, മലയിൽ വീട്, കൊഴുക്കുള്ളി (പോസ്റ്റ്), മൂർക്കനിക്കര, തൃശൂർ 680 752

ജെ. പത്മകുമാരി, 'പത്മരാഗം', ഗാന്ധി നഗർ,തിരുവനന്തപുരം 695 014

പ്രേമ കുര്യൻ, 9051 കാറ്ററാഗസ് അവന്യൂ, അപ്പാർട്ട്മെന്റ് 4, ലോസ് ആഞ്ചലസ്, കാലിഫോർണിയ 90034 - 1954

പി. നന്ദകുമാർ, മദ്രാസ് സ്ക്കൂൾ ഒഫ് ഇക്കണോമിക്സ്, അണ്ണാ യൂണിവേഴ്സിറ്റി കാമ്പസ്, ഗിണ്ടി, മദ്രാസ് 600 020

കേരളപഠനങ്ങൾ

ലക്കം 7

സ്ത്രീപ്രമേയങ്ങൾ

ഗസ്റ്റ് എഡിറ്റർ
ജെ. ദേവിക

പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു

കേരളീയതയുടെ നാട്ടറിവ് - 4

ഫോക്‌ലോർ ത്രൈമാസിക
ജനറൽ എഡിറ്റർ : സി.ആർ. രാജഗോപാലൻ

വടക്കൻ - തെക്കൻപാട്ടുകൾ

വടക്കൻപാട്ടുകാരികൾ സംസാരിക്കുന്നു ഉണ്ണികടങ്ങോട്

കുറിച്യരുടെ പാട്ടുകളിലെ മിത്തുകൾ ഡോ. കുമാരൻ വയലേരി

കാണിക്കാരുടെ വീരകഥാഗാനം എം. സെബാസ്റ്റ്യൻ

ഒതേനൻ തിറ പി രമേഷ്

ലോകനാർകാവ് രഞ്ജിത്ത് കടമേരി

ലോകനാർകാവിന്റെ ചരിത്രം സുദർശനൻ കെ.പിള്ള

ചാറ്റ്: കാണിക്കാരുടെ മന്ത്രവാദം ഉത്തരംകോട്ട് ശശി

വില്ലടിച്ചാൻപാട്ട് പരുത്തിപ്പള്ളി കൃഷ്ണൻകുട്ടി

വാമൊഴിരചനാസിദ്ധാന്തം ഡോ. സി.ആർ. രാജഗോപാലൻ

വയനാട്ടിലെ വീരക്കല്ലുകൾ ഡോ. എം.ആർ. രാഘവവാര്യർ

വടക്കൻപാട്ടുകളും ചരിത്രവും ഡോ. പി. വസന്തകുമാരി

ഞാൻ കോമപ്പൻ മാങ്ങാട് രത്നാകരൻ

തെക്കൻപാട്ടുകളിലെ സമൂഹം പ്രൊഫ. ജെ. പത്മകുമാരി

വയലപ്ര ചെറിയ: പാഠവും പഠനവും ഡോ. എം.വി. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി

കളരി: രണ്ടുതാളിയോലകൾ വി.എം. കുട്ടികൃഷ്ണമേനോൻ

ശക്തി: പ്രാചീന മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളിൽ ബക്കർ എടക്കഴിയൂർ

ടി.എച്ച്. കുഞ്ഞിരാമൻ നമ്പ്യാർ കെ.എം. ഭരതൻ

വടക്കൻപാട്ടുകളും കളരിയും സി.ജി.എൻ.

തെക്കൻപാട്ട്: പാഠവും പഠനവും പ്രൊഫ. ജെ. പത്മകുമാരി

ശരീരമാദ്യം കെ.സി. നാരായണൻ

കളരിയിലെ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ വി.കെ. ശ്രീധരൻ

കാഞ്ഞിരംകുളം കൊച്ചുകൃഷ്ണനാടാർ കെ.ബി.എം.ഹുസൈൻ

പേജ് 100 1/8
വില 15 രൂപ
ഒരുവർഷത്തേക്ക് 60 രൂപ

അടുത്തലക്കം

നാട്ടറിവിലെ പെണ്ണ്

എഡിറ്റർ:
ഉഷാനമ്പൂതിരിപ്പാട്

കോപ്പികൾക്ക്
കേരളീയതയുടെ നാട്ടറിവ്
കണിമംഗലം പി.ഒ., തൃശൂർ 680 027

നിങ്ങളാരെ കമ്യൂണിസ്റ്റാക്കി

സെപ്തംബർ മൂന്നിന് തൃശൂർ റീജ്യണൽ തിയേറ്ററിൽ നിങ്ങളാരെ കമ്യൂണിസ്റ്റാക്കി അരങ്ങേറിയതോടെ ഒരു ചരിത്രദൗത്യം അത് നിർവ്വഹിച്ചു കഴിഞ്ഞു. പല മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയും - കോടതിയിലൂടെയും അല്ലാതെയും - ആ നാടകാവതരണം കഴിഞ്ഞ ഒന്നരവർഷമായി തടസ്സപ്പെടുത്തുവാൻ ശ്രമിച്ചതിനെ മറികടന്നാണ് നാടകം അരങ്ങേറിയത്. കലാകാരന്റെ ആവിഷ്കാരസ്വാതന്ത്ര്യം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാൻ ശ്രമിച്ച കേരളത്തിലെ സർഗ്ഗാത്മക എഴുത്തുകാരോടും കലാകാരൻമാരോടുമാണ് അതിനു നന്ദി പറയേണ്ടത്. നാടകാവതരണം സ്റ്റേ ചെയ്യുന്നതു നീക്കിയ ചരിത്രപ്രധാനമായ ഹൈക്കോടതിവിധിയും അതിനൊരു നല്ലപങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

എന്നാൽ കഴിഞ്ഞ ഒന്നരക്കൊല്ലമായി ഈ നാടകാവതരണത്തിനുവേണ്ടി മാനസികമായും സാമ്പത്തികമായും ഏറെ ദുരിതങ്ങൾ സഹിച്ചവരുടെ അവസ്ഥ അധികമാരും അറിഞ്ഞിട്ടില്ല. മാത്രമല്ല നാടകാവതരണം സ്റ്റേ ചെയ്യുന്നതിനും മറ്റു നിലയ്ക്ക് തടസ്സപ്പെടുത്തുന്നതിനുമുള്ള ഭീഷണി ഇപ്പോഴും നിലവിലുണ്ട്. തുടർന്നുള്ള നാടകത്തിന്റെ അവതരണം എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും തടസ്സപ്പെട്ടേക്കാം. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ കേരളത്തിലെ സഹൃദയർ രണ്ടുനിലയ്ക്ക് ഈ നാടകത്തിന്റെ ദൃശ്യാവിഷ്കരണവുമായി സഹകരിക്കണമെന്ന് ഞങ്ങൾ അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.

1. തുടർന്നും നാടകാവതരണത്തിനുനേരെ ഉണ്ടായേക്കാവുന്ന നിയമപരവും അല്ലാത്തതുമായ തടസ്സങ്ങൾക്കെതിരെ ക്രിയാത്മകമായ പ്രതിരോധമുയർത്തുക. കലാകാരന്റെ ആവിഷ്കാര സ്വാതന്ത്ര്യം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുക.

2. നാടകത്തിനെതിരെ സുപ്രീംകോടതിയിൽ എത്തിയിട്ടുള്ള കേസ്സ് - മാവേലിക്കര അഡീ. ജില്ലാ കോടതി മുതൽ സുപ്രീംകോടതിവരെ നാടക സംബന്ധമായി കേസ്സുനടക്കുകയാണ് - നിയമപരമായിത്തന്നെ നേരിടാനുള്ള സാമ്പത്തികസഹായം നൽകുക. ഇപ്പോൾത്തന്നെ നാടകാവതരണത്തിന്റെ പേരിൽ ഒന്നേകാൽലക്ഷത്തോളം രൂപ കടബാധ്യതയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

ഒരു കലാരൂപമെന്നനിലയിൽ നാടകത്തിന്റെ അവതരണത്തിൽ ന്യൂനതകളും പരാധീനതകളും കണ്ടേക്കാം. അവ പരിഹരിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. എന്നാൽ നാടകം അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള കലാകാരന്റെ അടിസ്ഥാനസ്വാതന്ത്ര്യം കലാകാരന്റെ ജൻമാവകാശമാണെന്നു സ്ഥാപിച്ചെടുത്തേ മതിയാകൂ.

നാടകാവതരണവും നാടകസംഘവും ജനാധിപത്യസംസ്കാരിക കേരളത്തിന്റെ പിന്തുണ അർഹിക്കുന്നു. സാമ്പത്തിക സഹായങ്ങൾ പ്രൊഫ. പി. നാരായണമേനോൻ, അരിയന്നൂർ - 680102 എന്ന വിലാസത്തിലാണ് അയക്കേണ്ടത്.

കോവിലൻ, കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള, ആനന്ദ്

KALACHCHUVADU

A Tamil Quarterly for Arts and Ideas

◆

Editorial Collective

Kannan, Manushya Puthiran

◆

Contributors to Nos. 9,10,11,12,13 & 14 include

K.M. Adhimoolam, E. Annamalai, Cheran, Jeyamohan, C.S. Lakshmi, Lally, M.A. Nuhman, K. Pooranachandran, T.M.C. Raghunathan, S.V. Rajadurai, Rama Sundaram, Salma, Sivasekaram, A. Sivasubramanian, Sundara Ramaswamy, Sureshkumara Indirajit, Trotsky Marudu, Vedasagayakumar, 'Veli' Rengarajan, A.R. Venkatachalapathy

◆

Interviews with D.R. Nagaraj, S.N. Nagarajan, M.A. Nuhman, K. Sachidanandan, Sivarama Karanth

◆

In Translation: Articles by Ashis Nandy, Asghar Ali Engineer, K. Sachidanandan and Short Stories by Sadat Hassan Manto, Wen Yuhang, Yasunari Kawabata

◆

Subscription Rates:

Inland: Single Issue Rs 22, Annual Rs 80, Two years Rs 120
Foreign: Single Issue Rs 75, Annual Rs 300, Two years Rs. 500
Foreign Institutions: Annual $ 15



Kalachchuvadu
151 K.P. Road
Nagercoil 629 001
India

വരിസംഖ്യാ നമ്പർ /

വരിസംഖ്യാ ഫോറം

സർക്കുലേഷൻ മാനേജർ

ചിത്തിര പബ്ലിഷേഴ്സ്

39/3006, മാണിക്കത്ത് റോഡ്

കൊച്ചി, കേരളം 682 016

പേര് : . . . .

വിലാസം : . . . .

. . . .

പിൻ . . . .

സമകാലീന കവിത/കേരളപഠനങ്ങൾ/**South Indian Studies** ഒരു വർഷത്തേക്ക് തപാലിൽ അയച്ചു തരുവാൻ അപേക്ഷിക്കുന്നു. വരിസംഖ്യയായ രൂപ..................... പണമായി/.....................തീയതിയിലെ ചെക്ക്/ഡ്രാഫ്റ്റ്/ മണിയോർഡർ നമ്പർ.................................. ആയി അയക്കുന്നു. കേരളപഠനങ്ങൾ.........................ലക്കം മുതൽ/സമകാലീന കവിത.....................ലക്കം മുതൽ/**South Indian Studies**........................ലക്കം മുതൽ അയക്കുക.

സ്ഥലം :

തീയതി :

ഒപ്പ്

ചെക്ക്/ഡ്രാഫ്റ്റ്/മണിയോർഡർ ചിത്തിര പബ്ലിഷേഴ്സിൻെറ പേരിൽ അയക്കുക.

ചെക്കയക്കുകയാണെങ്കിൽ കളക്ഷൻ ചാർജിന് 10 രൂപ കൂടുതൽ ചേർക്കുക.

വരിസംഖ്യാ നിരക്കുകൾ

	ഇന്ത്യയിൽ		*പുറമേ*	
	വ്യക്തി	*സ്ഥാപനം*	*വ്യക്തി*	*സ്ഥാപനം*
1. സമകാലീന കവിത	രൂപ70.00	രൂപ 150.00	US$20.00	US$40.00
2. കേരളപഠനങ്ങൾ	രൂപ70.00	രൂപ 150.00	US$20.00	US$40.00
3 **South Indian Studies**	രൂപ75.00	രൂപ 150.00	US$25.00	US$50.00

Subscription No. /

SUBSCRIPTION FORM

To
The Circulation Manager
Chithira Publishers
39/3006, Manikath Road
Kochi, Keralam 682 016

From

Name : . . . .

Address : . . . .

. . . .

. . . .

PIN . . . .

Please send me **Kerala Padanangal/Samakaleena Kavita/South Indian Studies** by post for 1 (One) year. Subscription Fee of Rs.................................. is sent by Cash/ Cheque/Draft/Money Order No... dated...........................

Please send me **Kerala Padanangal** Issue........................onwards/**Samakaleena Kavita** Issue ....onwards/**South Indian Studies** Issue ....onwards.

Place :

Date :

Signature

Please send Cheque, Draft or Money Order in the name of ***"Chithira Publishers".***

Please add Rs. 10/- to outstation cheques for collection charges.

Subscription Rates

	India		*Abroad*	
	Individual	***Institution***	***Individual***	***Institution***
1. **Samakaleena Kavita**	Rs.70.00	Rs.150.00	US$ 20.00	US$ 40.00
2. **Kerala Padanangal**	Rs.70.00	Rs.150.00	US$ 20.00	US$ 40.00
3. **South Indian Studies**	Rs.75.00	Rs.150.00	US$ 25.00	US$ 50.00

Statement about ownership and other particulars about
'KERALA PADANANGAL'

FORM - IV
(See Rule 8)

1. Place of Publication	:	Ernakulam, Cochin - 682 016
2. Periodicity of Publication	:	Quarterly
3. Language	:	Malayalam
4. Printer's Name	:	K. Nirmala
Whether citizen of India	:	Yes
(If foreigner, state country of origin)	:	N.A.
Address	:	Managing Partner Chithira Printers & Publishers Manikath Road, Cochin - 16
5. Publisher's Name	:	K. Nirmala
Whether citizen of India	:	Yes
(If foreigner, state country of origin)	:	N.A.
Address	:	Managing Partner Chithira Printers & Publishers Manikath Road, Cochin - 16
6. Name and addresses of individuals who own the newspaper and partners of shareholders holding more than one per cent of the total capital.	:	1. K. Nirmala, Managing Partner Chithira Printers & Publishers Manikath Road, Cochin - 16 2. T.P. Latha Satheesh, Partner Chithira Printers & Publishers Manikath Road, Cochin - 16

I, K. Nirmala, Managing Partner, Chithira Printers & Publishers hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Sd/-

K. Nirmala

Managing Partner

Date : 1-1-1997

Chithira Printers & Publishers

SOUTH INDIAN STUDIES

2

July-December 1996

Editor : M.S.S. Pandian

Articles

In Translation

Review Article

Seminar Report

Book Reviews

SUBSCRIPTION RATES

	India		Abroad	
	Individuals	Institutions	Individuals	Institutions
Single Copy	Rs. 50	Rs. 100	US $ 15	US $ 30
Annual	Rs. 75	Rs. 150	US $ 25	US $ 50



Chithira Publishers

Manikath Road, Kochi, Keralam, India 682016

കേരളപഠനങ്ങൾ

KERALA PADANANGAL

A Journal of Kerala Studies

Regn. No. E-30398/93

ISSN 0971-5967

20 രൂപ

സമകാലീന കവിത

8

എഡിറ്റർ : കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള

റെയ്നർ മരിയ റിൽകെ

വിവർത്തനം

സച്ചിദാനന്ദൻ, മാധവൻ അയ്യപ്പത്ത്, കെ. രാമകൃഷ്ണ വാരിയർ
ഡോ. ധന്യാമേനോൻ, സി.എസ്. ജയചന്ദ്രൻ, ബിനോയ് പി.ജെ.
രാജു വള്ളികുന്നം, ദാമോദർ പ്രസാദ്

കവിതകൾ

ആർ. രാമചന്ദ്രൻ, സച്ചിദാനന്ദൻ, പി.പി. രാമചന്ദ്രൻ, വി.എം. ഗിരിജ
പി.എം. ഗോവിന്ദനുണ്ണി, കുഞ്ഞപ്പ പട്ടാന്നൂർ, പി.എൻ. ഗോപീകൃഷ്ണൻ
രാജൻ സി.എച്ച്., ആശാലത, രാധാമണി അയിങ്കലത്ത്, എസ്. ജോസഫ്
രവി, ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ ചെറുതുരുത്തി, ശ്രീകുമാർ കരിയാട്

ചീനക്കവിത

Hon. Editor : K.T. Rammohan. Printed & Published for Chithira Printers & Publishers,
39/3006, Manikath Road, Kochi - 16 by K. Nirmala, Managing Partner